

رأي الشابي في شعراء المغرب من خلال وثيقة نادرة بخطه

• أبو القاسم الشابي

أبو القاسم محمد كرّو

تمهيد

عرفت الشيخ العلامة عبد الله كنون عام 1962 عندما زرت طنجة للمرة الثانية. . فسعيت إليه في منزله، وكان لقاؤنا الاول مفعما بالود والمكارم التي خص بها فقيدنا الكبير. وقد أهديت إليه بعض كتبي. . وتفضل باهدائي مجموعة هامة من نوادر وبواكير كتبه. . متوجة كلها باهدائه وأريحيته.

وتواصلت بيننا في العقود اللاحقة المراسلات والكتب. . وكان من تواضعه ومظاهر تعاونه العلمي أن قبل الدعوة في ديسمبر 1972 للمشاركة في الملتقى الثاني لابن منظور الافريقي الذي كنت من مؤسسيه ومشرفا على تنظيمه من عام 1971 الى الآن وهو مقبل على دورته التاسعة حيث ينعقد مرة كل ثلاث سنوات بمسقط رأسي مدينة قفصة كبرى مدن الجنوب الغربي التونسي.

وآخر مرة حظيت فيها بمصاحبته والاستفادة من علمه وسعة معارفه كانت مؤتمر المجمع بالقاهرة عام 1987 ولم أذهب لمؤتمر 1988 كما أنه لم يحضر مؤتمر 1989 إذ يبدو أن المرض كان قد أثقل عليه. . وكان في عام 87 حيث أقمنا معا في فندق البرج تظهر عليه بوضوح متاعب الصحة المنهكة. ومن طريف الحديث الذي دار بيننا عامئذ في احدى جلسات الغداء. . أنه ذكرني بأبياته الثلاث التي كان قد ارتجلها عام 1972 عندما صاحبته الى مدينة توزر حيث زار ضريح أبي القاسم الشابي وترحم عليه وأنشد مرتجلا :

أبا قاسم ها أنا قد أتيت
أرد تحيتك العاطرة
ذكرنا ابن منظور في قفصة
وزرتك في توزر تذكره
فانكما وحياتكما
لمغربنا العربي مفخره

إن قوله مخاطبا الشابي «أرد تحيتك العاطرة» إشارة واضحة لما كان الشابي قد كتبه عنه عام 1930 والذي تحدثت به اليه في ذلك العام ونحن في طريقنا الى توزر مسقط ومدفن الشابي. ولم يكن - في تلك الرحلة - نص كلام الشابي عنه في حوزتي وكنت اعتزم اطلاعه عليه في مؤتمر مجمعنا عام 1989 لكنه لم يحضر ولم أسعد أنا بنشره في حياته، فعسى أن يكون إظهاره اليوم وفي هذه المناسبة الخاصة به وفي هذا الملأ الكريم تحية له وتكريما وإشادة وتنويها.

إن أهمية هذا النص أو قل هذه الوثيقة تكمن في



• أبو القاسم الشابي

حمداً وصلاة وسلاماً

أيها السادة

أيها الرفاق

لست محدثكم اليوم عن السيد [illegible] مع الكتاب

وقال إنه وفق التوفيق كله في الترجمة لبعض من

ضمهم كتابه، وذلك أن الترجمة فيه تسير على الأساليب

العتيقة التي لا تعتمد [illegible] ولا تعرف شيئاً من جمال

أو إحسان على الطريقة الفنية المستحدثة

التي لا تكتفي بسرد التراجم سرداً [illegible] غايته

وبدون التحليل الدقيق جميعاً.

كما أنني لست محدثكم عن الجزء الأول من الكتاب

الذي لا يحتوي إلا على طائفة من شيوخ العصر الأفاضل

بعضهم تغلب عليه النزعة العلمية وبعضهم تغلب

عليه النزعة الصوفية وبعضهم تغلب عليه النزعة

الأدبية، وإن اتصفوا كلهم بأنهم أنكروا الشعر وصناعة

القريض

لست محدثكم عن واحد من هذين الموضوعين لأن الأستاذ

زين العابدين قد تعهد بالتحدث إليكم فيهما ~~عنهما~~

وإذاً فالذي سأحدثكم عنه الليلة؟ سأحدثكم عن

كونها صادرة عن الشابي وبخطه، وفي علاقتها المباشرة بعدد من شعراء المغرب الشباب في عام1930. وفي الآراء النقدية التي دونها الشابي عن هؤلاء الشعراء، وكذلك في الظروف والملابسات التي حفت بهذه الوثيقة.. فجعلتها لا تنشر في الصحافة أو في كتاب.. ولا تلقى بين جمهورها المرتقب منذ ستين عاما. وهي التي كتبت لتلقى محاضرة في موعد محدد.

سنبدأ بالظروف والملابسات التي تعود بنا الى منتصف العشرينات حين أعلن الكاتب والصحفي التونسي المجدد زين العابدين السنوسي عن مشروعه الضخم المتمثل في إعداد ونشر كتاب عن الادب التونسي وتاريخه وأعلامه منذ العهد البربري والفنيقي الى العصر الحاضر. وحدد أجزاءه بعشرين مجلدا منها أربعة تتعلق بشعراء عصره.

ولئن بقي المشروع في أبعاده التاريخية حلما لم يتحقق فان مجلدين كبيرين قد صدرا عامي27 و1928عن شعراء تونس الاحياء يومئذ.. وكان بينهم كبيرهم سنا محمد الشاذلي خزنة دار وأصغرهم سنا أبو القاسم الشابي ومصطفى خريف. وقد كان الشابي مفخرة الكتاب ومفاجأته الكبرى. إذ كان - على علو شعره وقوة نبوغه - لم يتجاوز السابعة عشر من عمره.

ويبدو ان كتاب السنوسي قد حرك الهمم واثار حماسة الادباء في القطرين الشقيقين: الجزائر والمغرب اذ سرعان ما ظهر في الجزائر كتاب مماثل، وفي جزئين كذلك، أعده ونشره أديب جزائري هو محمد الهادي الزاهري.

ولم يتأخر المغرب عن تقديم مساهمته في هذا المشروع الادبي فعرف بشعرائه وترجم لهم وزكى ذلك بمختارات من أشعارهم فجاء كل ذلك كتابا من جزئين أيضا أحدهما - وهو الاول - خاص بشيوخ الشعر، والثاني خصص لشعراء الشباب... وكان بين هؤلاء صديقنا وفقيدنا العظيم الشاب عبد الله كنون، ولم يكن بعد قد بلغ العشرين من عمره.

وضع هذا الكتاب - كما هو معلوم - الاديب الاستاذ محمد بن العباس القباج وصدر في عام 1930. وكان مشابها في مضمونه ومنهجه كتاب السنوسي التونسي، ولم يختلف عنه الا في جعل شعراء الشباب في جزء مستقل بينما السنوسي لم يفرق بين شعرائه من حيث الاعمار.

وقد حظى الكتاب فور وصوله الى تونس باهتمام خاص فكتب عنه وعرف به بعض الادباء(1). ولكن النادي الادبي لجمعية قدماء الصادقية، الذي كان الشابي من مؤسسيه وأبرز وأنشط أعضائه قرر عقد جلستين أدبيتين حول الكتاب، على أن يتحدث الشابي في الاولى حول الجزء الثاني أي عن شعراء الشباب، ويتحدث الزين السنوسي في الجلسة الثانية عن الجزء الاول. وهذه الاولوية للحديث عن شعراء الشباب، ليست قرارا من النادي، كما أشرت، بقدر ما هي رغبة من الشابي وزملائه في النادي، الذين كان معظمهم شبابا أترابا للشابي.

وتم الاعلان في الصحافة عن موعد الحديث عن هؤلاء الشعراء، وأن الشابي سيتحدث أو يحاضر في خصوصهم وخصوص شعرهم. وكان التاريخ لذلك هو يوم الاثنين 1930/1/13 ولكن المفاجأة كانت تنتظر الشابي ومحاضرته اذ لم يحضر أحد من الناس لسماع المحاضرة؟! وكان معه في القاعة شخصان فقط هما صديقاه زين العابدين السنوسي ومصطفى خريف اللذان حضرا بصحبته ولم يسبقاه. وجلس الثلاثة يتحدثون حول قصة أدبية للسنوسي في انتظار الجمهور الذي لم يأت ولن يأتي! والغريب أن الشابي سجل هذا الحدث في مساء اليوم نفسه بمذكراته أو كما يسميها يومياته، دون أن يعلق عليه بشيء. غير انه في يومية الاسبوع الموالي علق بما يفسر المفاجأة ويؤرخ لها. ففي يومية الثالث عشر من الشهر - أي في مساء اليوم

نفسه ـ كتب الشابي ما يلي :

«ذهبت انا والاخ زين العابدين[2] والاخ مصطفى خريف[3] مساء اليوم الى النادي الادبي لالقاء محاضرتي عن كتاب «الادب العربي في المغرب الاقصى» الذي طلب مني النادي الادبي ان أبسط لهم رأيي فيه. ولكننا لم نجد احدا هناك، فجلسنا. . .»[4].

والسؤال المثير هنا. . لماذا لم يأت جمهور النادي؟. وقد كان يقبل بالعشرات وأحيانا بالمئات على محاضراته وندواته، بما في ذلك محاضرة الشابي نفسه في العام السابق عن «الخيال الشعري عند العرب»؟ وكيف قاطع النادي والمحاضرة رغم الاعلان عنها مسبقا في الصحافة؟ هل هذه المقاطعة الجماعية موقف أم صدفة؟ وهل هي خاصة بالشابي أم موقف كامل من النادي برمته؟

الجواب يلخصه الشابي نفسه في يومية أخرى كتبها بعد أسبوع واحد أي يوم الاثنين 1930/1/20 حيث سجل ما يلي :

«. . . اصطحبت الأخ المهيدي والأخ خريف بعد أن اعتذر الاخ الزين عن الذهاب معنا الى النادي الأدبي بتراكم الاعمال عليه.

«ولما وصلنا إليه ألفيناه مغلقا، مع أن موعد الاجتماع قد مر عليه نحو العشرة دقائق. وبعد أن قرعت الباب قرعا عنيفا بدون جدوى، رجعنا وفي أنفسنا حسرة وأسى على المشاريع التونسية المسكينة التي لا تجد من أبناء تونس من يخلص لها حتى النهاية.

«فقد حاولنا في العام المنصرم أن ننظم سيره ببرنامج معين عيناه رغم المعارضة الكبيرة من أنصار الاساليب القديمة، فأنتج نتاجا حسنا كان فوق ما يؤمل منه. ثم قامت ضجة «الاب سلام» إثر مسامرة امرىء القيس التي أنكر فيها الاخ المهيدي وجود امرىء القيس، «ومسامرة الخيال الشعري عند العرب» التي جاهرت فيها بآراء لم تسغها أفكار بعض أدعياء الادب، وعدوها ثورة على الآداب العربية وجحودا لمزايا العرب. وتطورت هاته الفكرة في نفس الناس، والتفت حولها الأراجيف والاشاعات الكاذبة، حتى عدها بعض الجهلة زندقة وكفرا!

«قامت تلك الضجة حول المسامرات الثلاثة وحول مسامرة «سلام» بالاخص، فاهتبلها بعض المغرضين فرصة لتشويه سمعة النادي ورميه بالزيغ والالحاد إلى آخر تلك السهام التي تعلم المفسدون تسديدها الى كل عمل راموا احباطه في البلاد الاسلامية. فكانت تلك الحملات الكبيرة المنظمة قاضية على حركات النادي قضاء ما كنت أتصوره. فقد فتت تلك الحملات في اعضاد الأكثرية من أعضائه، ورمت في قلوبهم الرعب والهلع والجبن، فانقطعوا عن المجيء إليه الا واحدا أو اثنين كانت لهما عزيمة صادقة، وشجاعة أدبية تحتقر صيحات الحروب وتهزأ بسهام المغرضين. ولكنهما أعرضا عن الذهاب إليه. وما الفائدة منهما وكل اعضائه غائبون؟!

«وهكذا كانت خاتمة العام الماضي محزنة كابية. ثم جاءت السنة الحالية فاقترح الاخ عثمان الكعاك أن تكون طريقة النادي إنما هي إثارة المواضيع لدراستها، ومن كانت له دراسة عرضها على النادي لتلقى مسامرة عامة أيام الجمع. وقررت الاغلبية هذا ولكن يمضي على الاتفاق شهر ونصف قام خلالها كل مني والاخ عثمان الكعاك بمحاضرة : واحدة منهما تعرضت لنقد كتاب «الادب العربي في المغرب الاقصى»، والاخرى تعرضت لطريقة البحث في الثقافة الشرقية عند المشرقيين وعند المسلمين في الوقت الحاضر. وقد أغضبت كل منهما طائفة من الناس.

«أقول لم يمض على فتح النادي شهر ونصف حتى أخذت علائم الهرم تدب فيه. وبدأ الانحلال يأخذ

منه. وتلك هي مصيبة المشاريع التونسية، يندفع القائمون بها في العمل اندفاعا كله شغف وشوق وإخلاص، ولكنه لا يدوم. فإنه لا يلبث الا قليلا حتى يخبو أواره، وتركد ريحه، وينصدع شمل الجميع. تلك هي مصيبة المشاريع التونسية»[5].

من هذه البيانات التي سجلها الشابي في يومياته ندرك بان النادي الادبي وأدباءه المجددين كانوا يعانون العزلة بل المقاطعة التامة من طرف الجمهور، لانهم متهمون في دينهم ومناهج تفكيرهم بالالحاد والزندقة. كما أن الشابي يثير في اليومية الثانية مشكلة أخرى حول هذه المحاضرة.. فهو صريح في يوميته الاولى بانها لم تلق في موعدها المحدد بسبب غياب جمهور النادي.. ولكنه يزعم في اليومية الثانية بانها القيت وأثارت ضجة؟! مع أن المدة بين اليوميتين هي أسبوع واحد فقط. وقد أكد زميله وصديقه المهيدي بانها لم تلق ولم تنشر[6] ولعل الشابي كان يفكر في محاضرته عن الخيال الشعري عندما كتب يوميته الثانية، ومما يؤكد هذا التفسير ان نص المحاضرة وصلنا في نسخته الاصلية (أي المسودة) وان محاضرته عن الخيال الشعري ومحاضرات النادي في عام 1929 قد دارت حولها معارك طاحنة في الصحافة التونسية وكان نصيب الشابي من تلك المعارك ومن سهام أنصار الادب القديم نصيب الاسد - كما يقال - فقد أنكر هو أن يكون للشعر العربي في عصوره المختلفة خيال شعري يرقى به الى مستوى الآداب العالمية، وخاصة الآداب الاوروبية وأعلن ان السبب في ذلك هو الروح المادية وسطحية الشعور المسيطرة عليه.. وقد تأثر الشابي في هذا الاتجاه بالعقاد ومدرسة الديوان.. ومن أقطابها العقاد.. لاسيما ما جاء في دراسته عن ابن الرومي. كما أنكر زميله محمد صالح المهيدي وجود شاعر جاهلي يسمى أمرؤ القيس مقتفيا في هذا الادعاء خطى طه حسين في الشعر الجاهلي.... وكانت الضجة حول كتاب طه في مصر وتونس ما تزال قوية صارخة، وزاد الناس نفورا من النادي الادبي واتهاما لشبابه بالمروق والتجديف.. محاضرة عن «منهج ديكارت وطه حسين» القاها راهب مصري أقام مرة في تونس يدعى الاب يوسف سلام[7].

ومهما تكن الملابسات والظروف المحيطة بمحاضرة الشابي عن شعراء المغرب، فان ما يعنينا اليوم هو موقفه في هذه المحاضرة حول شعر فقيدنا عبد الله كنون وشاعريته في زمن الشباب وبواكيره الادبية.

الوثيقة النادرة

تقع الوثيقة، أي محاضرة الشابي في أربعة عشر صفحة بخطه وقد قدم لها بخطه أيضا صديقه محمد صالح المهيدي، الذي كان يعتزم نشرها في جريدة الزمان عقب الموعد المحدد لالقائها فقال:

«... ان هذا الموضوع تقاسم البحث فيه هو [أي الشابي] وزميلنا الاستاذ [زين العابدين] السنوسي مدير مجلة العالم الادبي ودار العرب بتونس. على ان يتناول الاول (الشابي) الشعراء الشبان، والثاني (السنوسي) الشعراء الشيوخ.

«وبحث هذا الموضوع من الاهمية بمكان، حيث انه يقوي الرابطة التي يسعى لها سكان الشمال الافريقي ويحقق ذلك الغرض الشريف الذي خصصنا له بابا بجريدتنا لخدمته».

أي خدمة الوحدة بين شعوب المغرب العربي.

يستهل الشابي حديثه ببيان المنهج الذي توخاه في نقد الجزء الثاني من كتاب القباج، مصرحا بانه لن يتحدث بشيء عن مؤلف الكتاب، ولا عن طريقته في تأليفه وهل كانت طريقة أو منهجا صحيحا في بحثه وتقديمه وتراجمه أم كان عكس ذلك تماما ؟

كما أشار الشابي الى انه مقتصر في حديثه عن الشعراء الشباب لانهم أصدق تعبيرا عن خوالج الشعب ورغباته وطموحه، وانه اقرب الى نفسه

ومنازعه الادبية. . لكنه، بعد ذلك، يصدر حكما شديدا قاسيا على معظم الشعراء الشباب، ولا يستثني سوى اربعة، هم علال الفاسي والمختار السوسي وعبد الله كنون ومحمد القري. وقد استبد باعجابه وتقديره بين هؤلاء الاربعة علال الفاسي. . الذي نوه به وأطال معه الحديث والامثلة من شعره.

ومعلوم ان الجزء الثاني من كتاب القباج قد ترجم وعرف باحد عشر شاعرا. على ان الشابي نوه في غير مجال الشعر بمعارف ومواهب الاديب محمد المكي الناصري. . وتوقع له مستقبلا علميا مرموقا.

أما بقية الشعراء الستة الآخرين فانهم ـ في نظره ومقياسه النقدي ـ غير جديرين بالعناية والدرس، فشعرهم ليس فيه، كما يقول حرفيا «ما يلفت النظر أو يثير الشعور، زيادة على ما في شعرهم من مآخذ لغوية ونحويه وعروضية»؟!

ونعود الى تمهيد الشابي الذي استهل به بحثه أو محاضرته. . لنرى كيف انطلق في الحديث عن هؤلاء الشعراء ثم كيف حكم على اكثريتهم حكما قاسيا وشديدا، رغم كونه محقا فيه. . ولماذا حظي عنده شاعر واحد فقط هو علال الفاسي، ثم اختار الى جانبه وفي الدرجة الثانية بعده ـ ثلاثة آخرين بينهم بوجه خاص شاعرنا الفقيد عبد الله كنون. . . وننهي مختاراتنا من محاضرة الشابي بالفقرة التي نوه وأشاد فيها بالاديب العالم الناشر محمد مكي الناصري ناصحا له بهجر الشعر وعدم ممارسته أو العودة اليه.

يقول الشابي . في استهلال ذلك كله ما يلي حرفيا :

«. . . أيها السادة. . .

«لست محدثكم اليوم عن السيد قباج جامع الكتاب، وهل انه وفق التوفيق كله في الترجمة لبعض من ضمهم كتابه. وهل أن الترجمة قد كانت على الاساليب العتيقة التي لا تعدو: ولد فعاش فمات، أو أنها كانت على الطريقة الفنية المستحدثة التي لا تكتفي بدون النزعات الروحية غاية وبدون التحليل الدقيق صنيعا.

«كما انني لست محدثكم عن الجزء الاول من الكتاب الذي لا يحتوي الا على طائفة من شيوخ المغرب الاقصى. . بعضهم تغلب عليه النزعة العلمية وبعضهم تغلب عليه النزعة الصوفية وبعضهم تغلب عليه النزعة الادبية. وإن اتفقوا كلهم في نظم الشعر وصناعة القريض.

«وإذن . . فما الذي ساتحدث عنه. . . ؟

«سأتحدث عن الجزء الثاني. هذا الجزء الذي لا يفيض الا بنزعات الشبيبة وأحلامها. هذا الجزء الذي يمثل لنا الحياة المغربية الحاضرة بما لها من مطامح وآمال ورغبات ونوازع. هذا الجزء الذي لا يضم الا أشعار الشباب المغربي الطموح، هو الذي أريد أن أتكلم عنه الليلة بما أستطيع، لان أغاني الشباب وأحلامه هي عنوان حياة الشعوب. وإذن فنحن بدرسنا لشعراء الشباب المغربي سنكون قد أخذنا صورة صادقة ـ أو قريبة من الصدق ـ من الحياة المغربية الحاضرة.

«. . . هاته الروح الفتية الطامحة التي تتعاقب عليها عواطف الشعب وأمانيه. . فمن ثورة قاصفة عاصفة الى لوعة متوجعة وآلهة، الى أصوات هادئة مطمئنة. ذلكم هو ما شعرت به حينما طالعت الجزء الثاني من كتاب «الادب العربي في المغرب الاقصى».

[فهل] في الكتاب اذن صورة حية رائعة ناطقة بأصوات ذلك الشعب المغربي واحلامه؟

[وهل] في الكتاب اذن مثل عليا سامية من الادب العالي الرفيع؟

«أقول في الجواب عن هذين السؤالين: نعم ولا، أقول نعم لان في الكتاب بعض صور حية تشعرك

وأنت تقرؤها بأنها قطع «انسانية» من لحم ودم لا أنصاب جامدة خزفية مجبلة من طينة التقليد.

«وأقول ، لا، لانها ليست عريقة في [إنسانيتها] بكل ما في الانسانية من أفق سام ومعنى عميق زاخر بشتى المعاني والانغام. بل هي صنف وسط مازال في ذلك الدور النشوئي الذي بين الانسانية والحيوانية». . ؟!

بعد هذا الحكم الجارف الخطير على أدب الشباب المغربي.. يتساءل الشابي عن علة ذلك قائلا :

«.. ما الذي ـ يا ترى ـ قد صبغ الادب المغربي بهاته الصبغة المتشابهة والقى على انفسهم [أي الشعراء] من هذا اللون الوحيد؟

«أهو الشعب الذي ليست له أمان وأحلام غير تلك الاماني والاحلام؟ وليس فيه من صور الحياة الا تلك الصورة الوحيدة التي تمثله في طموحه الى المجد والحياة؟

«أم هم الشعراء لا يعرفون من فنون الكلام غير هذا الفن الوحيد؟!

«أم هناك شيء آخر له اثره الفعال في طبعهم بهذا الطابع الفرد؟

«لا أخال عاقلا يعلل ذلك بان الشعب المغربي ليست له من الصور والاماني الا تلك الصورة وذاك الامل. بل علة ذلك هو أن هذه الحركة الادبية التي تريد أن تتصل بالشعب وتشعر بجذوة الحياة لم تزل في طفولتها الاولى.. طفولة التقليد والبحث والتسآل. ولعل هاته الطفولة الادبية سيعقبها شباب قوي يدمدم في الكون كالعاصفة ويحدق كالنسر بأشعة الشمس الساطعة!!

«وهناك سبب آخر أحسبه علة العلل ومصدر الاسباب في اتفاق الشعراء على نقطة واحدة وتواردهم على معنى فريد، هو أنهم لا يطمحون الى العظمة الشعرية المنتجة، التي لا ترضى بغير العالم مقعدا وبغير الانسانية أتباعا . . .».

وبعد حديث آخر عن مقياس الابداع والاجادة في الشعر الحي الخالد... يصل الشابي الى ما يشبه الخلاصة في احكامه وآرائه عن شعراء الشباب المتحدث عنهم فيقول :

«...

«هذه كلمتي عن الكتاب من حيث روحه السارية فيه. أما كلمتي عن أسلوب ذلك الادب والفاظه فهي:

ان اسلوب الشعراء في الغالب لا يتسامى كثيرا فيساوي تلك الاساليب البليغة التي يتخذها أنصار القديم مثلا يحتذى ويقاس عليه، ولا يصل الى ما بلغت اليه هاته الاساليب الطريفة المستحدثة من أناقة وتجاوب وابداع.. وانما هي أساليب متوسطة لا تخلو من الغلط النحوي واللغوي في بعض الاحيان ومن المآخذ العروضية في الكثير. ولا استثني من بين شعراء الكتاب (أي الشباب) الا شاعرا واحدا هو السيد محمد علال الفاسي الذي «أعطاه شباب المغرب الاقصى لقب شاعر الشباب عن جدارة واستحقاق» كما يقول جامع الكتاب...».

وبعد حديث مناسب عن الشاعر الشاب علال الفاسي وأمثلة مختارة من شعره.. يضيف الشابي ثلاثة من شعراء الشباب نالوا بعض اعجابه واهتمامه، وبينهم شاعرنا الفقيد عبد الله كنون... يقول الشابي:

«... وهناك ثلاثة شعراء آخرين قد يعجب أسلوبهم، لا لطرافته وابداعه ولا لروعته وجلاله، ولكنه لانه نأى عن تلك المزالق النحوية والعروضية واللغوية التي وقعت فيها أساليب الشعراء الآخرين.. هؤلاء الثلاثة هم :

ـ السيد محمد القري
ـ والسيد عبد الله كنون[8].
ـ والسيد محمد المختار السوسي . . . . ».

ويستشهد الشابي بابيات للشاعرين الاول والثالث ثم يقف عند شاعرنا الشاب عبد الله كنون، وبالتحديد عند قصيدة له نالت اعجاب الشابي فنقل اكثر أبياتها في محاضرته. وهي بعنوان «ثباتي وحزمي». كما في كتاب القباج[9] ومحاضرة الشابي.. ولكنها في ديوان كنون[10] تحت عنوان آخر هو: «الحماسة العصرية»[11] ولعل الشابي قد شده اليها توجهاتها الوطنية وما طفحت به من عزة في النفس وطموح الى المجد والمثل العليا.

ومن الطريف الملفت للنظر.. ان الشيخ القباج قد حذف كلمة لها معنى سياسي ووطني من البيت الاخير ولكن الشابي اهتدى اليها بحدسه البارع وحسه الشعري. وواضح ان السبب في حذف هذه الكلمة عند القباج هو حذره من سلطة الحماية، ولعل حذفها كان من طرف الرقيب الاستعماري. على ان كلمة الشابي المضافة قد كانت هي نفسها التي اثبتها صاحب القصيدة في ديوانه عندما صدر عام 1966.

تتكون القصيدة في كتاب القباج وفي الديوان من ستة عشر بيتا. وقد اختار الشابي تسعة أبيات، وترك سبعة، والابيات المتروكة هي من رقم 4 الى 7 بدخول الغاية. وفيما يلي الابيات المختارة عند الشابي

«ويقول السيد محمد عبد الله كنون من قصيدته «ثباتي وحزمي»:

1 ـ أما وشبابي في العلا قسما برا
لأني امرؤ آبى المهانة والضيرا

2 ـ أحيد بنفسي أن تهان كرامتي
وأربأ أن أسعى لما يوجب العذرا

3 ـ إذا قيل هيا للفضيلة لم يكن
ليسبقني من جد في نيلها السيرا

إلى أن يقول:

8 ـ يقول حسودي انني متدنىء[12]
وكيف ونفسي قد تجاوزت الشعرى[13]

9 ـ لئن غره مني مداراة جاهل
فان السياسي من يداري الورى طرا

10 ـ ولي بين أضلعي[14] وبين جوانحي
فؤاد يرى في حادثات الدنا صخرا

11 ـ أحمله ما ناء رضوى ببعضه[15]
فيحمله لا[16] يستحس له وقرا

12 ـ ويأبى التصابي والتعلق بالهوى
لانهما للهون كانا معا جسرا

13 ـ فلا حب الا للبلاد وأهلها
تخلل انفاسي وأشربته خمرا

14 ـ أرى أنني ان لم أعد بسعادة
على أمتي ـ يا حسرتا ـ مت مضطرا

15 ـ واني اذا حققت ما أبتغي لها[17]
كفاني بأن حققته ثم لا فخرا

16 ـ فيا وطني لا بت الا [محررا][18]
ويا أمتي لقيت في سعيك البرا»[19]

إن كلمة «محررا» التي قالها الشاعر في بيته الاخير: «فيا وطني لا بت الا محررا...» والتي حذفها القباج أو حذفها الرقيب هي التي أضافها الشابي من عنده وهي الكلمة نفسها التي اثبتها كنون في «الوحاته الشعرية». لانهما شاعران مخلصان للشعر وللفن وللوطن والشعب. ولأن القصيدة طافحة بمعاني النخوة والعزة الوطنية، وبروح الاخلاص والحب للوطن فان الشابي قد اقتصر عليها ولم يتجاوزها الى

غيرها. ولعل ذلك أيضا هو السبب الذي حمل الشاعر على تغيير عنوانها القديم، الذي كان عنوانا ذاتيا خالصا فجعله عنوانا أكثر انطباقا على فحوى القصيدة وأصدق تعبيرا عن المشاعر الوطنية العارمة فيها.

وننهي جولتنا وفقراتنا المختارة من وثيقة الشابي عن شعراء المغرب الشباب في عصره بما ختم به محاضرته من رأي عن الشاعر الشاب محمد المكي الناصري حيث قال عنه :

«بقي لنا شاعر جدير بي أن أحدثكم عنه وهو السيد المكي الناصري نزيل القاهرة الآن وأحد تلامذة الجامعة المصرية هناك. فقد ذكر هذا الشاعر في ترجمته التي كتبها بنفسه كثيرا من الآراء القيمة في أسلوب متين جميل. ومما ذكره هو انه سأل فريقا من زملائه «شعراء الشباب : هل حسن ان أمضي في معالجة الشعر أو انصرف عنه الى غيره؟ فقالوا في لهجة مخلصة لا رياء فيها ولا نفاق: كأنك لم تخلق لأن تكون شاعرا، ولعل استعدادك للعلم أقرب من استعدادك للشعر، ولعل البلاد ستنتفع بك كعالم أكثر من أن تستفيد منك كشاعر». وأنا أنصح له في غير رياء ولا نفاق أيضا أن ينصرف عن الشعر الى العلم والكتابة لانني أرى انه سيكون له مستقبل علمي زاهر وحياة كتابية مزدهرة...».

فهل تحققت فراسة الشابي.. واستجاب الناصري لنصيحته؟ الجواب بنعم أو، لا.. هو من حقكم واختصاصكم.

هوامش وإحالات

(1) منهم ابراهيم بورقعة في مجلة «الصادرات والواردات».

(2) زين العابدين السنوسي أديب مجدد وباعث لعديد الصحف ومشاريع التجديد والنشر بتونس توفي عام 1965 .

(3) شاعر كبير من جيل الشابي توفي عام 1967 .

(4) المذكرات ط 1966 ص 51.

(5) المرجع نفسه ص 64 ـ 65.

(6) الواقع ان المهيدي مضطرب بدوره في كون المحاضرة القيت ام لا. مع انه كان من الملازمين للشابي وللقضية ذاتها.

(7) راجع عنه وعن نشاطه بتونس كتاب «الحركة الادبية والفكرية في تونس» للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور. وبحثنا عن «تونس وطه حسين».

(8) في كتاب القباج كما في وثيقة الشابي كتب لقب الشاعر «جنون» بالجيم المعطشة وكانت هكذا في عصرهما. أما الآن فان أهل المغرب وكذلك فقيدنا «كنون» يكتبونها بكاف فوقها فتحة.

(9) ج 2 ص 38.

(10) عنوانه «الوحات شعرية» ط. تطوان 1966 (صفحة العنوان عليها اهداء المؤلف (مع الملاحق).

(11) ص 23.

(12) هكذا عند القباج والشابي ولكن الشاعر غيرها في الديوان بـ «متطامن».

(13) هو الكوكب المعروف الذي يظهر في شدة الحر.

(14) هكذا عند القباج والشابي. والاصوب ما جاء في الديوان : «أضلاعي» لصحة الوزن.

(15) في الديوان : «بحمله».

(16) في الديوان : «يستحسن» بزيادة النون. وهو خطأ مطبعي.. كما يبدو.

(17) في الديوان : «الهم».

(18) كلمة «عررا» عوضت بنقط عند القباج، وقد أضافها الشابي بحدسه. وكانت هي نفسها في الديوان.

(19) القصيدة كاملة في الديوان ص 22 ـ 23.

الزمن والتاريخ

بقلم: محمد الخماسي

تمهيد

يقال الزمن أو الزمان ويسمّى في اللغتين الاغريقية واللاتينية كرونوس (Xpovos) وتمبوس(TEMPUS) ، وفي اللغات الحديثة : زايت (ZEIT) بالألمانية وتايم (TIME) ، بالانجليزية وتمبو (TEMPO) بالايطالية .

وهو أولا فترة تبدأ بحدث سابق وتنتهي بحدث لاحق ومن ذلك الفصول ويمثل هذا المعنى أقدم معاني الزمن وأكثرها استعمالا ويتصل بالحياة الاجتماعية وبسائر مظاهرها الاقتصادية والثقافية[1]

ومن معاني الزمن التحول والاستحالة المستمرة التي تصيّر الحاضر ماضيا ويقابل هذا المعنى فكرة الديمومة (DUREE) والصيرورة(DEVENIR) عند برقسون[2].

أما المعنى الثالث للزمن فهو يدل على ذلك المجال المبهم وغير المحدد الذي يشبه الفضاء الذي تقع فيه الحوادث فيكون موجودا بذاته مثلما يرى نيوتن وكلارك ، أو موجوذا في العقل فقط مثلما يرى لايبنيتز ، ثم من بعده كانط مع ما يفرقهما من اختلاف ، هكذا يصبح الزمن مجرد فكرة مثالية .

أما التاريخ فيقال له في اللغات الحديثة قيششت بالألمانية (GESCHICHTE) وهستوري (HISTORY) بالانجليزية وسطوريا (STORIA) بالايطالية والتاريخ به يتعلق التأريخ ونقل الأخبار .

ويعرفه أرسطو بأنه ركام من الوثائق الذي يقابله عمل التفسير والتنظيم والتأريخ وهو حسب بايكن معرفة المفرد أو الشخصي (INDIVIDUEL) وآلته الأولى هي الذاكرة[3]. ويختلف التاريخ عن الشعر الذي يهتم بالشخصي الوجداني ، في حين تكون آلته الخيال كما يختلف عن الفلسفة التي تهتم بالعام بفضل آلتها : العقل .

ينقسم التاريخ الى : 1) تاريخ الطبيعة أو التاريخ الطبيعي 2) وتاريخ المجتمع أو التاريخ الاجتماعي أما المعنى المتعلق بالتاريخ والأكثر انتشارا واستعمالا فهو يدل على معرفة الأطوار المختلفة التي وقع تحقيقها في الماضي بفضل المعرفة كالمؤسسات (دولة ، شعب ، لغة) ، ومعرفة الأطوار التي مرت بها الانسانية . (لالاند المعجم) .

الاشكالية : نلاحظ أولا تعقد المفهومين .

بحيث قد يكون من العسير الربط بينهما في اشكالية واحدة لكننا نجازف : وننطلق من التغير ، أو التحول فالزمن تغير والتاريخ تغير واحوال ، فكل شيء ينساب حسب هيرقليطس . الا ان هذا الانسيابEcoulement يبدو في اشكال مختلفة وحسب ايقاعات مختلفة هذه الايقاعات هي اطوار أو مراحل أو فترات واللغة نفسها تعكس ذلك كأن نقول : اطوار الحياة أو مراحلها وفصول السنة وفترات اليوم الواحد وأطوار دولة أو مراحل الحرب العالمية الثانية أو فتراتها .

أما الايقاعات فهي توجد في الجسد والطبيعة : كالليل والنهار ، وايقاع دقات القلب ونبضه فنقول

بوجود زمن بيولوجي temps biologique ، كما توجد مراحل للطفولة ولتطور الذكاء وتكوين الشخصية وهو ما يمكننا من الحديث عن زمن نفسي temps psychologique وهو تاريخ حياة الفرد (التحليل النفسي - فرويد . وعلم النفس التكويني - بياجي)

ان هذه الأطوار والايقاعات توحي لنا بأن نقيسها ، فنقيس ازمنتها ونقول انها داخل الزمان ونعنى هنا زمن الفيزيا Temps physique . ثم عندما تهم هذه الأطوار مراحل الحياة الاجتماعية ، نحاول تفسير اللاحق منها بالسابق فنتحدث عن زمن التاريخ Temps historique ، فنتصور التاريخ وكأنه محتوى في وعاء هو الزمن أو نتصور الزمن وكأنه يحوي التاريخ ويفوقه كما وحجما ويتجاوزه .

وبالاضافة فاننا لا نصل الى معرفة الماضي الا انطلاقا من **الوثيقة** . وانطلاقا من ركام الوثائق على حد تعبير أرسطو يمكننا ان نطمح الى تفسير الحاضر انطلاقا من الماضي وهو ما سوف يضعنا في اطار نظرية ابستمولوجية خاصة بالتاريخ .

ليس الزمن فقط وعاء للأحداث الاجتماعية بل انه يحيط بالتجربة العلمية فيقيس ويقاس لأنه في هذا الاطار يصبح كائنا فيزيائيا . ما هي طبيعته ؟ ما هي أهم صفاته ؟ سوف نكتشف على هذا المستوى ابستمولوجيا خاصة بهذا الزمن .

اذ كان الزمان والتاريخ متلازمين كيف يمكن للفلسفات المتعلقة بهما ان تكون مختلفة ومتصلة بأطر معرفية متباينة ؟

ذلك ما سوف نحاول الوقوف على ابعاده وخلفياته في هذا العمل المتواضع الذي لا يطمح الا لمحاولة تحديد طبيعة العلائق التي تربط كلاّ من مفهومي الزمن والتاريخ .

1) الزمن والتاريخ كمثاليات

ان الزمان بالنسبة للايبنيتز وكانط هو شيء مثالي (une idéalité) لا وجود له خارج الفكر ، فهو اذا قبلي ، الا ان هذه القبلية تتنوع فيختلف مفهومها من لا يبنيتز الى كانط ، وبالرغم من ذلك فان الزمان لا يوجد الا في العقل الذي بامكانه ان يعي التلاحق والتعاقب (succession) منطقيا على مستوى تسلسل البراهين والأدلة في الاستدلال ، او فعليا على مستوى الاحداث والوقائع ، ان الزمن هو الذي يمكننا من فهم هذا التعاقب في الأحداث وهو يمثل المقولة العقلية التي بدونها يستحيل وجود الأشياء والظواهر ويستحيل حدوثها عن بعضها وترابطها وتتاليها

ان الذهن Entendement الالهي هو الذي يتصور كل الموجودات ، وارادته هي التي تختار من بين هذه الموجودات ما يصلح لأن يوجد ، اما انتقال هذه الموجودات او المنادات من حيّز الامكان Le possible الى حيّز الوجود الفعلي فهو يتم بفضل القدرة الالهية[4] .

تكون المنادات اذا ممكنة في ذهن الاله وهي في ذهنه موجودات ممكنة جميعا فهي تحتل معا فضاء في ذهن الاله الذي يمثل فضاء تواجدها معا (les compossibles). وللمنادات هذه علائق خاصة تربط بينها حيث تعبّر الواحدة عن الأخرى (enti expression) وتتصورها انطلاقا من مكانها الخاص بها ومن زاويتها (Point de vue) . ان المكان هو ايضا مثالي عند لايبنيتز Leibniz وهو هذه العلاقة اللانهائية بين المونادات .

أما الزمن فهو علاقة التعاقب التي تقوم بين هذه المونادات وهذه العلاقات هي مجموعة الادراكات (perceptions) التي تكون للمنادة الواحدة عن المونادات الأخرى والادراكات التي تكون للمونادات الأخرى عن المونادة الواحدة ان هذه الادراكات (Perceptions) متواجدة معا في ذهن الاله فالاله يعرف الكل قبل وقوعه من كان مجرد ممكن ، ذلك لأن الاله هو المنادة المثلى واكمل كل المونادات . أما المونادات الأخرى ، التي هي

الموجودات فهي من حيث الكمال لا تشبه الاله ، لنقص فيها بالمقارنة معه .

لذلك فان ادراكات المنادة الواحدة تكون متدرجة من الوضوح الى الغموض بقدر ما تكون مدركاتها قريبة منها أو بعيدة عنها وهي ادراكات تحصل بالتوالي . ولا تحصل هذه المدركات في هذه المنادات التي منها الحيوان والبشر وهو ارقاها وعيا ، لا تحصل دفعة واحدة او متزامنة ، وبما انها ليست متزامنة فهي توجد في الزمن الذي هو تسلسل حدوثها وتعاقب ظهورها كادراكات في مدركات هي المنادات التي هي الموجودات .

يمثل الزمن اذا الظرف القبلي لكل معرفة ممكنة لكنه ظرف عقلي مثالي لا وجود مادي له وهو متواصل ومتماثل وبسيط كالمستقيم الذي تتعاقب نقاطه :

ان مفهوم القبلي عند لايبنيتز (apriori) يعني قبل الوجود الفعلي أي قبل المادي كما يعني قبل التجربة وهنا نَنْفُذُ الى معناه الخالص عند كانط الذي يجعل من الزمن حدثا قبليا خالصا بحيث لا يمكن استخلاصه واستقراؤه من المعاينة الحسِّيّة[5] . وان كنا نلاحظ الظواهر تتعاقب وتتلاحق فهذا لا يعني ان الزمن يمثل شيئا موجودا في ذاته ، بل ان الزمن هو في شكله « الحدس » الباطني الذي يمكن ان نتصوره قبل كل شيء وقبل كل الأشياء .

هكذا يصبح للزمن بعد ابستيمولوجي انطلوجي في نفس الوقت فهو وعاء ـ فضاء للظواهر ، يعرف بالتحليل الترانسندنتالي قبل الأشياء وهو الوحيد الكفيل الذي يمكن من تأسيس كل المعارف التركيبية القبلة في الفيزياء .

ان الزمن اذا هو بنية الحدس الباطني لذاتنا ولباطننا فهو بذلك ليس مجرد علاقة ظاهرة فعلية مادية بين أشياء خارجية مادية بل « ان الزمن هو الشرط الصوري القبلي لكل الظواهر عامة ». (كانط)

ونضيف : حتى وان كانت هذه الظواهر احداثا تاريخية ، ووقائع بشرية ، في حين يكون المكان المجال الخارجي الذي تحدث في اطاره الظواهر ، فإن الزمن يمثل المقابل الباطني للمجال الخارجي للمعرفة والذي هو المكان (Espace) لذلك فان الزمن لا يمثل شيئا خارج الذات بل انه يحتاج ليفقه الى كل حساسيتنا (SENSIBILITE)

يظهر الزمن مما تقدم كشرط وكينبوع كل العلاقات بين الظواهر وهو صورة كل المعارف وكل الموجودات ، صورتها الكليانية .

ان كان الزمن يتألف من **ماض** وحاضر ومستقبل ، فذلك ليس الزمن كما يتصوره كانط بل انه زمن مقتطع من الزمن الحقيقي والذي هو ينبوع كل العلائق كما قلنا .

ان هذه الفترات لا توجد فعلا بالنسبة للوعي ، فقد بين القديس أغسين ان ليس هناك **ثلاثة** أزمنة بل ان هناك ثلاث حالات أو مظاهر ـ أنماط Modalités للزمن وان هذه الحالات والمظاهر لا توجد الا في فكرنا والفكر فقط هو الذي يوجد هذه **الحالات الثلاث** فيعي روابطها وتحولاتها التي تجعل الحاضر ماضيا مثلا

ان هذا الربط بين المستقبل والماضي في الحاضر هو ما يسمى **الحالة التاريخية** أو صفة التاريخية (Historicité)

وذلك بين في الاعتقاد العلمي التالي : **الحاضر هو نتيجة للماضي ، والمستقبل هو نتيجة للحاضر** ويستعمل هذا المبدأ او الاعتقاد لتفسير التاريخ وربط أحداثه وفهمها وترتيبها واخراجها من بعضها كأن السابقة أسباب واللاحقة مسببات[6] .

ان الزمن لا يوجد للانسان الا لأن هذا الأخير كائن تاريخي : « لا يوجد زمن الا في حدود وجود التاريخ ، اي في حدود الوجود الانساني . . . يوجد الانسان في الزمن اما الزمن فلا يوجد خارج الانسان . فالانسان هو اذن زمن والزمان هو الانسان » . (**هيقل** ، العقل في التاريخ ذكره مرفو) .

ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش التاريخ ويصنع التاريخ الذي هو انتاج قدرته على الخلق . ان التاريخ هو وعي الانسان وهو الشاهد على هـذا الوعي لكن التاريخ نحا منحى مخالفا لهذا التصور حيث أصبح القول التاريخي عند بوسوي مثلا (1681 خطاب في التاريخ العـالمي (Bossuet, Disc, sur l'histuniverselle محاولات تبرز الاله وذلك عندما تبين ان التاريخ ليس الا مجال تحقيق الخطط والغايات الالهية حيث يسيطر سلطان القضاء والقدر .

في حين يبْدو التاريخ عند هيقل بل فلسفة التـاريخ كمحـاولة تبـرر هي الأخرى الالـه لكنها تعتمـد طرقـا عقلانية .

ان العقل هو الذي يتموضع في التاريخ الفعلي للبشر الى درجة ان التاريخ لا يمثل الا : مسيرة العقل التي تتجه في تدرجها الموضوعي والتاريخي الى غاية قصوى واحدة هي الله (العقل في التاريخ) .

هكـذا يختفي الأشخـاص وراء العقـل ، عقـل الشعوب ، بل عقول الشعوب هذه الشعوب التي تتصور المسيرة العامة للعقل نحو الله الذي هو اكتمال التاريخ والعقل والحرية ، تتصور هـذه المسيرة تصورا خاصـا فتساهم بموضعة (تطبيق) هذا التصور في تحقيق التاريخ لكن الشعوب لا تحقق منه الا طـورا تنسحب بعده من التاريخ ، حيث يواصل العقل مع شعوب أخرى . . . سيره نحو المطلق . ان العقل يتموضع عند كل شعب في مؤسسة الدولة . واستقراء العديد من هذه المؤسسات لا يوحي للدارس بوحدة العقل بـل انها توحي بـالتشتت والاختلاف والتباين الموجود بين الأحداث الفعليـة . لذلك فإن أول مقولة تاريخية بل أول مصـطلح في علم التاريخ هـو مصطلح : التحـول (changement) ، أو التغير . . . . . وهي صفة هامة وأساسية في فهم الزمن واستيعابه .

ان الشكل الذي يتموضع فيه التغيير مريع جـدا : الحروب والعنف لكن أهم ما يوجد في التغير هو التجدد فالعقل يتشبب(se rajeunit) في هذا التغير ليتموضع من جديد في أشكال وحالات تاريخية أرقى تمثل سيرورته نحو ذاته المطلقة . لذلك فانه يجب ان لا نهلع لهذا الكابوس الذي يشق التاريخ ، باعتبـاره ضروريـا للعقل الـذي يسعى الى لقية ذاته في المطلق ، لأن العقل يعتبـر هذا الكابوس تغريبا له ولذلك فهو يسعى الى تحقيق المطلق . ان المطلق لا يتحقق الا بعسر وبألم . كيف لا يكون ذلك كذلك والألم يشق حياة الانسان ويتخللها وهو لا يظهر في هذه الحياة (كما لا يمكن من حدوث التغير التاريخ) الا لأن الأهـواء Passions البشريـة تسـاهم في دفـع هـذه الحركية ، لأن العقل المطلق يشتغل اهواءنا ليتموضع من خلالها في واقع تاريخي يعبر من خلاله الى ذاته المطلقة والى الحرية المطلقة وتحرره المطلق من الكينونة المـادية . ان الأهواء هي التي تحول سكون الانسان الى فعل وعمل ولا يمكن لأي انجـاز عظيم أن يحـدث ما لم يتبن الانسان مشروع تحقيقه وجعله غاية يتمسك بها بكـل جوارحـه وأهوائه ، لذلك فان الفكرة في حد ذاتها هي الواقع ، أما الأهواء فهي الأيادي التي تقود بها الفعل .

ان حيلة العقل في التاريخ تتمثل في ان الغاية الكلية التي كانت في بداية التاريخ غاية في ذاتها سوف يرفعهـا التاريخ الى مرتبة غاية واعية ، وهنا بالذات يظهر وجود الانسان ككائن طبيعي في شكل كائن مريد بالطبع أو في شكل ارادة طبيعية ذاتية تظهر في حاجياته ، وفي رغباته وأهوائه ومصالحه الشخصية . ان كل هذه العناصر هي الأدوات والوسائل التي سيستعملها الفكر ليرفع الكون الى الوعي وهي الغاية القصوى والمطلق الذي يطمح الى تحقيقه . وتتضح حيلة التاريخ في استعمال الفكر الفردي والضمائر الفرديـة والوعي المؤدي لتحقيق المـطلق وإذن لتجاوز الذاتي فيها . ان العقل يتحقق بفضل البشر ذوي الأهواء القوية والمحتدة . ان هـذه التضحية بـالمفرد أو بالفرد هي في جوهرها تحقيق للعقل وللمطلق وان اعظم

الـرجـال ، ذوي الأهـواء الجـامحـة هم أهم أدوات يستخدمها المطلق ليتحقق في ذاته ولذاته في نهاية التاريخ (ولذلك فان نابليون بونبـرت هو الفكـر الذي يمتطي حصانا) وهم ايضا الرجال الذين يتمكن العقل بفضلهم وعن طريقهم من تسيير العالم . يجمع التاريخ بين الذاتي والمطلق وبين الفردي والكلي وهو ما يكون الحقيقة . ان التاريخ هو الاله الذي يسير العالم وما التاريخ سوى تمجيد الآلهة .

2) الزمن والتاريخ كوقائع :

يمثل الزمن من حيث هو واقع ، واقعا أقل قيمة من الواقع المادي لذلك فهو ينتمي الى زمرة الموجودات اللاجسدية (Incorporels) وهي عند الرواقيين زمرة تجمع الكائنات التي تتميز بدرجة من الوجود ادنى من درجة وجود الكائنات المادية الجسدية .

فالزمن اذا هو حسب كريزيب

ما يفصل بين حركتين Intervalle du mouvement وهو قياس السرعة والبطء ، لذلك فهو وعاء ومكان حركة كل الأشياء وفي هذا الاطار يمكن أن نتصور الزمن حسب تصورين مختلفين وهما (1) الشكل

(2) الأجزاء

أما الزمن الكلي فهو لا ينتهي في طرفيه وهما الماضي والمستقبل .

وأما الزمن ككائن واقعي غير مجسد فهو يتـألف من أجزاء وينقسم الى : الماضي ، الحاضر والمستقبـل ولا يمكن اقامة الدليل على وجود الزمن ألا بتجريده عن واقع مادي هو حركة في الموجودات المادية وذلك بين مثلا في التنزه (promenade) . فالنزهة لا تدل على وجودها الا عندما أقوم بها فعلا ، وتبعا لـذلك فـان مفهوم الـزمن يصبح هنا في تصوره الرواقي تصورا فيزيائيا ، منتزعا من تصور فضائي هندسي : وهاك وجه الشبه :

* الخلاء : لاَ مُتَنَاهٍ من كل أطرافه

الفضاء ـ (محدود)

المكان ـ

* الزمن : لاَمُتَنَاهٍ في كل طرف من طرفيه

الزمان (محدود : الحاضر)

نلاحظ تداخـل الألفاظ في مجـال الزمن ، فـاللفظة الواحدة ترمز الى الكلي من الزمن والمحدد منه وقد تجاوز مارك اورال ذلك باستعمالـه للفظ : الخلود éternité تعبيرا عن الزمن اللامتناهي،لإن الزمن الفيزيـائي ، ذا الطرفين اللامتناهيين ينغلق في بدايته الماضية وفي نهايته المستقبلية (الأزل ـ والأبد) في ذهن الاله أو الطبيعـة (الكسموس) فيمثل قـدوة للزمن الأخلاقي والقيمي أي للزمن التاريخي . ان الزمن إذا هو الفضاء أو الوعاء الذي يحدث فيه التاريخ .

وقد نشأ التـاريخ في بـداية الألف سنـة الأولى قبل المسيح ، فظهر في شكل الرواية الشفاهية (السـرد) (tradition orale) ، حيث أنه لم يكن يوجد قبل ذلك الا في اطار الأسطورة ، هذا الشكل الثقافي الذي كان يحتوي في نفس الوقت الزمن أيضا . وقد نشأ التاريخ في القرن IV ق م في شكل رواية البطولات التي تقع نثرا وسمي صاحب هذه الصناعة (Logographe) وهو لا يهتم من الرواية سوى بالطرفة لذلك فهو لا ينشغل بالبحث عما يمكن أن نسميه اليوم الحقيقة التاريخية .

ويعتبر هيرودوتس أب التاريخ لأنه تجاوز مجرد الرواية والسرد اللذين بدأ بهما ويعتبر أول تجديد عند هيرودوتس هو انتقاله من رواية البطولات الأسطورية الى رواية وقائع وأحـداث فعلية كـالحروب وقيام الأنظمـة السيـاسيـة واندثارها وان لم يصبح التاريخ علما مـع هيرودوتس ، فقد أعطاه هذا الأخير طابع الاختصاص الأدبي المستقل عن الأسطورة والفكر الأسطوري الروائي والسردي .

وقد يتجلى التجديد الثاني الذي قام به هيرودوتس على مستوى المنهج حيث حاول لأول مرة أن يفسر الحوادث بارجاعها الى أسباب تشرح وقوعها وتعقلنها . وفي هذا السيـاق نفهم دلالـة العنوان الـذي وضعـه لكتـابـه

(HISTORIE) والذي يعني بالتدقيق : « البحث » والتقديم الدقيق والمنهجي للأحداث وتحليلها انطلاقا من أسبابها ووصولا الى نتائجها وهو ما كان هيرودوتس يعبر عنه في هذه الجملة : « **هذه هي دلائل التاريخ** »[7].

وقد عمد هيرودوتس الى ترتيب الأحداث على هذا النحو :

1) ـ الأحداث المشاهدة مباشرة .
2) ـ الأحداث التي وقع نقلها بفضل الرواة .
3) ـ الأحداث الناتجة عن التخمين .

وانطلاقا من ذلك فقد اعتبر هيرودوتس التاريخ عبرة تعتبر بها الأجيال اللاحقة وهو ما يذكرنا برأي لابن خلدون ورد في المقدمة .

وقد طور تيسيديد هذه الرؤية للتاريخ باضافته استعمال التواريخ (Chronologie) الزمانية في تحقيق الأخبار ، فكان يعتمد الرزنامة الخاصة بعصره وأحيانا يعتمد التقسيم الزمني الموافق لفصول السنة .

3) ابستمولوجيا الزمن والتاريخ
أو الزمن والتاريخ كقضايا ابستمولوجية

أمام هذا التشتت الملحوظ حول تعريف الزمن لجأ باسكال الى القول ان **الزمن هو من تلك الأشياء التي يستحيل تعريفها ، والتي لا فائدة من تعريفها** (الموسوعة).[8] ان ما يلفت الانتباه في شأن تصور الزمن تصورا فيزيائيا هو أن هذا التصور مرتبط بالنظرية الهندسية التي يتزامن معها ولذلك فان التصور الفيزيائي الأول للزمن أعرب على زمن خطي لا ينتهي في طرفيه مثله كمثل الخط المستقيم الذي لا تكون له حدود في الحيز الاقليدي المنبسط .

ومع ذلك فان الفكر الفيزيائي عمد الى قيس الزمان فاعتبره **مساحة يمكن قيسها** (**الموسوعة**) وجعل منه موضوع تجارب علمية عدة .

ان الزمن واحد بالنسبة لجميع الفضاءات ، لذلك فان المبدأ الأول الذي يمكن ان يستخرج من ملاحظة الومضة الضوئية التي تنتشر في أرجاء حجرة مغلقة فتنعكس على جدرانها ، هو مبدأ يقول بتزامن وقوع النور على كل الجدران في الآن نفسه . هذا ما يجعل الزمن واحدا بالنسبة للشخص الموجود في الحجرة وبالنسبة للشخص الموجود خارجها . فوجودهما داخل الحجرة أو خارجها لا يؤثر في نتائج التجربة وكأنهما يعيشان زمنا واحدا يعرفانه من خلال ساعة واحدة . ان الملاحظين هنا يرمزان الى ملاحظين موجودين داخل فضاء الأرض وخارجه .

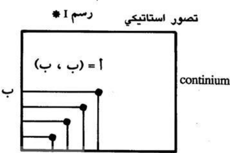
الا أن نفس التجربة تفضي في الفيزيا النسبية الى نتائج مخالفة لهذه النتيجة : ان الحجرة المغلقة عندما تكون تتحرك في اتجاه معين يكون أحد جدرانها يسير وفق مسار الضوء فهو يهرب أمامه وأما الجدار الآخر فهو يقترب من الضوء الشيء الذي يعطينا هذه النتيجة :

1) بالنسبة للملاحظ داخل الحجرة ان النتيجة لم تتغير بحيث انه سوف يبقى على مبدأ التزامن ، في حين يغير الملاحظ الكائن الخارجي رأيه ، اذ أنه سوف يتيقن من أن انعكاس الضوء على جداري الحجرة لن يكون متزامنا تزامنا تاما وسوف تمضي هنيهة بين انعكاس الضوء على الجدار اللاحق بالضوء وانعكاسه على الجدار القار أمام الضوء. اذا ما يلغي مبدأ التزامن ، واذا سوف يكون الزمن الواحد وكأنه **زمنان مختلفان متعلقان بنظامين فضائيين مختلفين وملاحظين في موقعين مختلفين** : ملاحظ الارض وغيره من الملاحظين الممكن تصورهم خارج الارض[9].

قد يعتقد البعض أن تحديد الزمان والمكان لحدث معين لا يهم سوى المؤرخ الذي يسعى الى معرفة الأحداث معرفة دقيقة (الثورة الفرنسية 14ـ7ـ1789) . لكن هذا الاعتقاد خاطىء لأن الفيزيا أيضا تحتاج الى كل هذه الدقة لأنها علم كمّي دقيق .

وقد أحدثت الفيزياء ثورة على مستوى تصورها للزمن اذ انتقلت هـذه التصورات من التصـور ذي البعـدين فـالتصور ذي الثـلاثة أبعـاد ، ثم التصور ذى الابعاد الأربعة ، كما تبينه هذه الرسوم :

رسم I * تصور استاتيكي

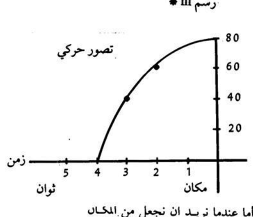


يمثل تصورا للزمن وفق مجمـوعـة اتصالية ذات بعدين . ويصور سقوط حصاة على الأرض .

فالنقطة الواحدة (أ) تمثل معطيين (أو هي نقـطة تجمـع بـعـديـن (ب ، ب) ، وتمثـل هـذه النقـاط البعد الزمني والبعـد المكاني . ويمكن رسم ذلك وفق الاستدلال الغاليلي Re-père galiléen الجـدولII ومن جهـة يمكن تحويل هذا الجدول الذي يقابل المجموعة الاتصالية ذات البعدين الى مجموعة اتصالية ذات بعـد واحد مثلما هو الحال بالنسبة لِلْمِحَرِّ ، الذي يدمج المعـطى الزمني والمعـطى الحـراري للحصـول على درجـة حرارة شخص معين .

ويمكن ترجمة هذا الجدول الى رسم ذي أربعـة أبعاد يعطينا تصورا حَرَكِيًا زَمَكَانِيًا

رسم III *



أما عندما نريـد ان نجعل من المكان الـذي تـوجـد فيه مكـان استـدال (الحجـرة مثـلا) فـاننـا ننتقـل الى المجموعة الاتصالية ذات الأبعاد الثلاثة .

رسم IV

الجدول II

الزمن بالثواني	الإرتفاع بالمتر
0	80
1	75
2	60
3	35
4	0

لقد فضلت الفيزيا الكلاسيكية تصور الحركة في المكان فقط في حين فضلت نظرية النسبة أن تتصور الأشياء في تواصل الزمان والمكان معا دون تفضيل الجانب الحركي المكاني فقط .

لقد رأت الفيزيا الكلاسيكية في كل الحركات تحولا على مستوى المكان ، لكنها كانت ترجع كل هذه التحولات الى زمان واحد يحتويها جميعا وهو ما يقابل في المثال السابق المعطى الزماني 4 والمعطى المكاني 0 :
زمن مجزأ الى أربعة أزمنة هي الثواني

مكان واحد

ان هذا التصور يكون ناجعا في فيزيا الظواهر البطيئة الحركة ، لكنه لا يسمح بتصوير الحركات السريعة والدقيقة جدا في الفيزيا .

وهو ما تعبر عنه النسبية حيث تعتبر أن الزمان الذي انتهى فيه الحجر الى ملامسة الأرض لن يكون زمنا واحدا بالنسبة لكل الملاحظين الممكنين ، ويكون ذلك واضحا عندما تكون سرعة الحركة قريبة من سرعة حركة الضوء (300.000 كلم/ ثانية) ، عندها لا يمكن تجزئة التواصل الزمكاني الى خطين احدهما زماني والآخر مكاني منفصلين . عندما لا تكون الحركة مستقيمة يمكن اللجوء الى متواصل زمن ومكان بأربعة أبعاد عوض بعدين فقط وتتضاعف القضية تعقدا عندما تقع هذه الحوادث في أنسقة فيزيائية مختلفة : حدث في الأرض وملاحظ في القمر ، وحدث في القمر وملاحظ في الأرض . لأن الزمن والمكان يتغيران بالنسبة لنظرية النسبية .

لم يعد الزمن مطلقا وواحدا بالنسبة لكل الأحداث مهما كان النسق المرجعي الذي تقع فيه ،

فهل من الضروري ان يكون لذلك تأثير على التاريخ والتأريخ ؟

تحول التأريخ الى صناعة مختصة وعلمية أو تطمح أن تكون كذلك ولأجل ذلك استعملت البحث الدقيق الذي يعتمد على الوثيقة وعلى غيرها من العلوم الأخرى التي تتصل بالتاريخ فتخدم أغراضه وهي علوم تساعد على التحقيق والتي منها مثلا :

علم الآثار
ودراسة النقوش
ودراسة الكتابات القديمة
النميات (النقود)
الاختام
والوثائق

يمثل التاريخ ظاهرة ذات أبعاد أربعة لذلك فان الزمان الذي تقع فيه والذي يعطيها تعريفها ويطبعها بطابعه كثيرا ما يخفي حقيقة المكان الذي يتجلى وراءه . عندما نزيح عن صناعة التاريخ جانب السرد والرواية الطاغي عليها ، يظهر تأثير المكان فيها ونقصد هنا المكان الفيزيائي والمكان الجغرافي والثقافي على حد سواء وذلك بين في حاجة المؤرخ مثلا الى الحفريات والآثار وفي حاجته الى الوثائق المكتوبة والموجودة في المقابر وفي المكتبات . ان هذا الوعي بأن التاريخ صناعة أي تكنيك[11] يبحث عن حقيقة الماضي - وهي حقيقة تستخرج من الآثار التي خلفها السلف[12] وتحتاج الى نقد وتقييم كبيرين لغاية الشرح والتفسير .

وأنشأ ذلك الوعي فلسفة جديدة للتاريخ تتمحور حول بعض النقاط الهامة والأساسية اهمها :

1) **الوثيقة - الحدث**
2) **المؤرخ**
3) **الحقيقة التاريخية**

أ) - الوثيقة - الحدث والمفردات التاريخية

ان الحدث التاريخي مفرد مهما كان هناك تشابه بين الأحداث التي تكون التاريخ[13] ولذا فان المؤرخ يواجه مفردا ثريا لأنه انساني وغني بالانسانية . وسوف يقوم المؤرخ فيه بعملية انتقاء حيث أنه لن يهتم الا بجانب منه ، أو أنه سوف يلخصه في بعض سطور لأنه لا يهتم به

تماما وانما يعبره الى حدث آخر يعتبره أهم من الأول ، فاذا كان بامكاننا ان نمر مرتين من نفس المكان ، لا يسع المؤرخ ان يفعل ذلك فالحدث لا يعيد نفسه ولا يعاد تماما كما حدث سابقا فحتى المرور من نفس المكان سوف يكون في زمنين مختلفين .

ان التاريخ اذا هو احياء لهذا الحدث المفرد الذي لا يعاد أبدا وهو احياء يقع من خلال الوثيقة لأن العبور اليه بعينه مستحيل .

ومن خصائص الوثيقة أنها :

ـ لا تكون قابلة للاستعمال لأنها وضعت لأغراض غير أغراض المؤرخ وربما كانت تتناقض معها ضمنيا وعن غير قصد[14].

ـ تكون الوثيقة مفقودة تماما .

ـ تكون الوثائق كثيرة فلا يتمكن المؤرخ من السيطرة على زكام الوثائق الموجودة لديه الا بعملية انتقاء تكون دائما عفوية لغيرنا حتى وان كنا قد قمنا بها انطلاقا من مقاييس محددة موضوعيا .

كما تحتاج الوثيقة لتفهم الى شيأين هامين :

1) النقد الداخلي والنقد الخارجي .

أما النقد الخارجي فهو يهتم بالاعتراف بالوثيقة من حيث هي كذلك . وأما النقد الداخلي فهو يحقق في الوثيقة من حيث منطق ما تحمله من خبر ومن حيث امكانية زيغه عن الممكن والمحتمل والمعقول ، فقد تكون الوثيقة مزيفة أو محرفة[15].

2) كما يحتاج الى ثقافة كبيرة يتحلى بها المؤرخ فتكون جامعة شاملة تمكنه من فهم الوثيقة فهما صحيحا وليس كما يرغب هو في فهمها بل كما يجب ان تفهم في اطارها التاريخي الذي وضعت فيه .

ب) المؤرخ

لا يسع المؤرخ ان يكون موضوعيا تمام الموضوعية فهو يلعب دورا هاما في تكوين المعرفة التاريخية وذلك بالتدخل الواضح لتفكيره ولشخصيته[16].

حتى ان تاريخ العرب كان مثلا أساسا لترتيب تواريخ الأمم التي عاصرتهم فكان تاريخ العرب محكا يدرس بفضله تاريخ غير العرب من الأمم[17].

كما كان تاريخهم هو تاريخ ملوكهم وحروب ملوكهم وانتصارات ملوكهم وتاريخ الصمت على انهزام ملوكهم فكان التاريخ تاريخ دول وملوك[18]

لذلك فان المؤرخ لا يمكن ان يكون خارج التاريخ فهو لا يشبه ذلك الملاحظ المطلق الذي يعتقد ان الزمن الذي يعتمده كمرجع هو الزمن المطلق .

بل ان المؤرخ يشبه ذلك الملاحظ الذي ينطلق من نسق مرجعي يصف من خلاله الأحداث وهو يعلم ان هناك انساقا أخرى تقوم مقام المرجع لغيره فيؤمن أولا بنسبية حقيقته .

لذلك فان السؤال المهم الذي يطرحه آرون هو في أي ظروف يمكن للمعرفة التاريخية أن تكون ممكنة ؟[19]

لذلك يجب على المؤرخ ان يقوم بعمليتين هامتين يعود الفضل في اكتشافهما الى فلسفة نقد التاريخ :

1) الأبوخي EPOCHE [20] وتتمثل في انتزاع كل ما في الفكر من أفكار وما في الوجدان من عواطف يمكن أن تعرقل تقدم المؤرخ نحو بناء معرفة تاريخية موضوعية وحقيقة تاريخية صحيحة ودقيقة .

ذلك لأن معرفة التاريخ هي معرفة الانسان للانسان .

وهذا الانسان الذي يقوم بعملية المعرفة هو انسان يوجد في اطار تاريخي يفرض عليه أفكارا ومشاعر وعقائد . . . قد تقوم مقام العائق في فهم الوثيقة التاريخية .

الا ان عملية فهم الوثيقة تحتاج أيضا وفي نفس الوقت الى شيء من التعاطف(sympathie) بين المؤرخ وموضوع دراسته[21].

الحقيقة التاريخية

ان هذه العاطفة هي في حقيقة الأمر تحرر المؤرخ فكريا حتى يتمكن من تقبل الحقائق التي يكتشفها بصدر رحب وهو ما يجنبه التحريف المتعمد أو اللاشعوري للوقائع . لهذا تصبح المعرفة التاريخية حقيقية[22] وموضوعية بطريقة موضوعية تتلاءم مع موضوعها ، ولا فائدة من اسقاط مفهوم الموضوعية الاجرائي في العلوم الصحيحة في ميدان التاريخ . ان المؤرخ يصل بالضرورة الى المعرفة الموضوعية التي يصل اليها غيره اذا كان يدرس نفس الموضوع ، **انطلاقا من نفس ولنفس الغرض والغاية ،** كانا يمتلكان نفس الزاد النظري من المصطلحات والمناهج المعتمدة في التاريخ لأن المعرفة والحقيقة التاريخية ليستا خاصيتين وذاتيتين :

ان الحقيقة التاريخية مزدوجة ، لأنها مركبة من حقيقة تخص الماضي ومن حقيقة تخص المؤرخ نفسه[23] .

ولذلك فان حقيقة التاريخ مرتبطة بحقيقة فلسفة التاريخ التي تستند اليها .

الخاتمة :

ان فلسفة التاريخ التي تحدد الشروط التي قدمناها لبناء حقيقة تاريخية دقيقة وعلمية هي على حد تعبير مارو فلسفة نقدية لأنها قامت بثورة كوبرنيقية في مجال ابستمولوجيا التاريخ وذلك حين جعلت من الحقيقة التاريخية حقيقة تتمحور حول عقلية المؤرخ نفسه[24] فأخرجت التاريخ من مكانه الضيق الذي وضعته فيه الفلسفة الوضعية التي ذهبت بنقد التاريخ الى حد اعدام التاريخ نفسه واعدام المعرفة التاريخية إطلاقا .

رأينا كيف انه من الممكن ايجاد خيط رابط بين الزمن والتاريخ وقد يكون هذا الرابط عميقا الى درجة تجعل من الفلسفة الخاصة باحداهما تتأثر بما يقع اكتشافه في المجال الثاني . الا أنه لا يسعنا الا الاعتراف بأن التاريخ مهما كان يحتاج الى وعاء الزمن من جهة أنه زمن داخل الزمن الكوني وزمن الفيزيا ، لا يسعنا أيضا ان نعترف بأن الوعي بالزمن - أو وعي الزمن - خاص بالانسان اي بكائن تاريخي . أو على الأقل يجب علينا ان نعترف انه في حدود معرفتنا الانسانية الراهنة لا نعرف كائنات غير الانسان لها وعي بالزمن (حتى وان افترضنا وجودها من الحيوان مثلا) . والانسان كما تبين هو كائن تاريخي بعمله وثقافته وتقنيته الخلاقة وحتى المدمرة أيضا ، لذلك فان الوعي بالزمن هو وعي تاريخي أيضا ، بمعنى انه يتطور نظريا في اطار تقدم وسائل المعرفة تاريخيا . ان أكبر دليل على ارتباط الزمن بالتاريخ وبالانسان هو ما يذهب اليه بعض الفلاسفة ، الذين قد يعدون من ذوي النزعات الشاكة المحدثة ، من أن الانسان قد مات ولذلك فانه لاوجود للعلوم الانسانية ؛ هذه العلوم التي تنزل بحكم هذا الموت الى مرتبة دنيا من مراتب المعرفة .

ان زمن موت الانسان هو زمن موت التاريخ وموت الزمان نفسه أيضا لذلك فبقاؤهما مشروط ببقاء الانسان .

(1) A. LALANDE, vocabulaire technique et critique de la philosophie P.U.F. Paris 1983.

(2) BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience, ch. II p. 74, 88, et aussi GYAU : La génèse de l'idée de temps, p. 27, 29, 117.

(3) BALON, de digilate, Liv II ch I § 2.

(4) LEIBNIZ, monadologie; et discours de Métaphysique.

(5) KANT, critique de la raison pure ed. P.U.F., 2ème préface + I sect 2 phe 4 p 62 et phe 6 p 64.

* SAINT AUGUSTIN, et H.I. MARROU, de la connaissance historique, ed. SEVIL, Coll. points, Histoire, FRANCE 1975.

(6) M. Merleau - Ponty, Phénomériologie de la perception, ceall p. 470.

* Morfaux.

يرى بيلافال

ان فلسفة لايبنيتز هي في بعض جوانبها فلسفة التاريخ ، انظر مثلا

** BELAVAL, LEIBNIZ et LEIBNIZ critique de DESCARTES THEODICEE

* M. ILIADE, Aspects du mythe, ch. V et VI. Gallimard, France 1963.

(7) TOMADAKIS = L'histoire en Grèce et dans l'antiquité, in = Histoire ed. Bréal, 1980.

(8) CF Encyclopédia Universalis; article «Le Temps».

(9) Einstein et Infield, l'évolution des idées en physique; champs, Flammarion, Paris 1983.

* أنظر ، اينشطاين وانفيلد

Einstein et Infield, l'évolution des idées en physiques, Flammarion P. 188-195.

* تغير الفيزياء أدواتها وتصوراتها كلما تغيرت المعطيات : سرعة الحركة . أو النسق المرجعي

كذلك سوف يتوصل المؤرخ الى تغيير ادواته بتغير المعطيات : المكان ، الحضارة الوثائق ، الحقبة الزمنية . مارو يفتح ابستمولوجيا جديدة للتاريخ احدث ثورة كوبرنيقية .

11 ـ ق رزيق ـ نحن والتاريخ ص 67

12 ـ ق رزيق ـ نحن والتاريخ ص 70

(13) P. VEYNE, comment on écrit l'histoire, ed. Seuil, Paris, 1978, ch. I? IV.
(14) H.I. MARROU, ch. III.

15 ـ العظمة ص 34

(16) H.I. marrou P. 47.

17 ـ العظمة ص 56

18 ـ العظمة ص 78 عزيز العظمة : الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية : مقدمة في أصول صناعة التاريخ ـ دار الطليعة ، بيروت . 1983 .

* R. ARON, Dimension de la conscience historique. AGORA, PLON, PARIS 1964.

19 ـ وهو سؤال كانطي الصيغة من جنس السؤال كيف يمكن للميتافيزيقا ان تصبح علما ؟ أنظر مقدمة الطبعتين 1 و 2 من نقد العقل الخالص والمقدمة : Les Prolégoménes

20 ـ هوسول

IDEEN. I., ch. IV. Gall 1950, Trad P.RICŒUR Husserl.
(21) H.I. MARROU P. 92 - 22... P. 214.
(23) H.I. MARROU P. 212.
(24) H.I. MARROU P. 229.

* فلم يعد المؤرخ يمثل الملاحظ المطلق ، بل أصبح مثلما هو الحال في إبستمولوجيا الضوء ، يمثل ملاحظا يحتل مكانا معينا يعتمده كنسق مرجعي نسبي .



نمذجة الرّواية التونسيّة المعاصرة

بوشوشة بن جمعة

ان الحديث عن واقع الرواية التونسية حاضرا ، واستشراف آفاقها مستقبلا يبقى مغريا ومفيدا في الان ذاته، طالما لم يوف هذا الجنس الادبي حقه من البحث والتعريف في غياب حركة نقدية واعية ترصده، وتحاوره وتوجه مساره الفني وتدفعه بغية تطويره جماليا حتى يكتسب مياسم الجدة والطرافة والخصوصية.

ولن نعدم بعض الحق لذا سلمنا ـ منذ البداية ـ بان الحديث حول الرواية التونسية لن يكون حديثا متماسكا ومفيدا اذا لم يستند الى فرضية جوهرية قوامها ان تاريخ الرواية العضوي يظل في حاجة الى تعميق اكثر على مستوى ربط هذه الرواية جنسا أدبيا بتشكل المجتمعات العربية الحديثة، ومنها المجتمع التونسي ـ وبظهور المؤسسة الثقافية والادبية والفنية بها ، وربطها بسيرورة التشكلات الطبقية والثقافية والسياسية والاقتصادية كلية ضمن انبثاق ونمو الوعي الوطني وغيره، خاصة عند ما ندرك ان الخطاب الروائي يستقطب وهو يتشكل كل ا لخطابات الايديولوجية المتناحرة ويطمح الى التبشير بها او محاورتها كما يرتبط هذا الخطاب عادة بتشكل نخب القراء الذين يمثلون في اغلب الاحيان ـ الجمهور الذي يتخلص من الوفاء للاشكال السردية المتوارثة تدريجيا، ليقبل على الاشكال الحديثة وفي مقدمتها الشكل الروائي.

ثم ان مسألة الرواية التونسية، ومن ثمة المغاربية ضمنيا، تظل رهينة الاجابة على سؤال علاقة هذه النشاة بالمثاقفة مع الغرب او انبثاقها من داخل سيرورة الاثر السردي العربي كتقاليد يمكن ان تكشف عنها عملية استقراء الذاكرة الادبية وسيرورة التطور الادبي من منظور نظرية الاشكال ونظرية الاجناس(1) قياسا على نظيرتها العربية في المشرق العربي منذ مطلع هذا القرن(2).

وهذا البحث الذي يطمح الى نمذجة الرواية التونسية لا يمكن ان يتم بمعزل عن جملة قضايا موازية تتصل بقضايا الرواية ذاتها جنسا ادبيا من حيث النشاة والتطور والتحولات: **قضايا التكون** (La génese) ، ومن حيث علائق هذه الرواية بوضع وافق الكتابة النثرية عامة والسردية خاصة، التقليدية منها والمستحدثة والمعاصرة على حد السواء **قضايا «التجنس»** (La génerisation) ثم من حيث الامكانات التي توفرها نظريات التحليل السردي على مستوى الوصف والتفسير والتاويل والتي تتصدرها شعرية الشكل الروائي، بدءا من تشخيص المكونات الاساسية لبنية النص الروائي: من زمنية وفضائية وشخصيات، ووصولا الى اشكال البنى السردية بفضل تفكيك مستويات اشتغال الخطاب والحكي، والوقوف عنده قنعة السارد وهو يوظف الملفوظ الروائي(L'énoncé romanesque) وعلاماته كما تقترح ذلك نظرية المحكي: la théorie du récit .

1 ـ حد النمذجة

تفيد **النمذجة** la typologie لغويا(3) علم الاصناف البشرية منظورا اليها من وجهة نظر العلائق بين الخصائص او الطبائع العضوية والذهنية، كما تعني علم تكون الانماط Types التي يمكنها ان تسهل تحليل واقع مركب، ويقصد بها من وجهة نظر اخرى علم التصنيف la classification ومن ذلك نمذجة البنيات الاجتماعية والاقتصادية ونمذجة الانظمة السياسية ونمذجة اللغات.

وقريب من النمذجة مفهوم النسقية: «علم الانساق» la systématique الذي يدرس عناصر الرتبة داخل نظام معطى، او يمكن ان يسمى بعلم تصنيف الاشكال الحية.

وقد جرى استعمال هذا المفهوم ـ النمذجة ـ في اللسانيات بعدة معان(4)، منها: التمييز بين حقول اهتمام اللسانيات الوصفية واللسانيات النظرية ودراسة خصائص اللغة الواحدة او خصائص عدة لغات والمقارنة بينها، وتصنيف الظواهر، والمستويات اللغوية داخل اللغة الواحدة، ثم داخل اللغات المتعددة التي تنتمي الى اسرة لغوية واحدة، وذلك على اساس التمييز بين البعد التكويني ـ التشريحي (اصل اللغات، لغات نفس الاصل، الاصل اللغوي) والبعد التنظيمي اي الخصائص المشابهة.

اما **سيميائيا** فيقصد بالنمذجة: مجموعة اجراءات تعين على التعرف على العلائق المطابقة المتبادلة بين شيئين (مادتين او اكثر واقامتها من منظور سيميائي او على نتاجها الذي يتخذ صورة نظام، ونسق متبادل العلائق ومحكم البناء) ويمكن ان يقرب هذا التصور من مفهوم التصنيف la classification مع مراعاة بعض الاختلاف. فبينما يسعى التصنيف الى بناء تراتبية Hié-zarchie تبحث النمذجة في تطابق التراتبات فيما بينها(5)

ويمثل كل من تاريخ الادب والنقد الادبي، اهم العلوم الادبية التي بامكانها ان تساهم في بناء نمذجة الرواية عموما والرواية المغاربية خصوصا والرواية التونسية على وجه اخص.

2 ـ شروط النمذجة الروائية

الرواية التونسية نموذجا

يذهب تيزفيان تودوروف الى القول بان اي نمذجة لا يمكن ان تقدم بمعزل عن ثلاثة عناصر أساسية هي: مفهوم الجنس الادبي من حيث النشاة والتطور والتفرع(6)، ونظرية النص من حيث الانغلاق والانفتاح(7)، والبحث عن المكونات في افق تشخيص الكليات(8) يضاف الى ذلك ان قواعد الجنس الادبي تتأسس على ضوء قوانين خلق وحزق قواعد سابقة(9) وبذلك فان نمذجة الرواية تبقى رهينة بامكانات التفكير في نشاة المؤسسة الادبية في بعديها الاجتماعي: (الأوساط، الصحافة الادبية، النقد، الطبع، النشر، التوزيع، الاستهلاك) والالسني المتصل بمسألة التلقي، على أساس تصور مداخل نظرية وتحليلية تهدف الى تشخيص ظواهر الانتاج الروائي واستهلاكه مع مراعاة تشكله وتكون قرائه على ضوء افق الانتظار ونظام المرجعيات علما بان هذا المشروع لن يتحقق في غياب تشخيص المكونات الاساسية(10) وهي **معرفة الكتابة** بمفهومها العام من «سجلات» و «أساليب» و «لغات ادبية» سردية ثم تجربة القارىء في مجال جنس ادبي بعينه الرواية هنا وكذلك معرفة **الادب عامة** بكل مذاهبه واتجاهاته ومدارسه واخيرا **تشخيص الحياة** خارج ادبية لهذا القارىء

وتضاف الى مثل هذه العناصر جملة قضايا اشكالية تفرض نفسها فيما يتعلق بهذه النمذجة وفي مقدمتها علاقة الرواية بالتاريخ والمجتمع واللغة باعتبارها عناصر مؤثرة ايضا في رصد التحولات والامتدادات

التي عرفها النص الروائي في تونس، وعناصر مؤثرة في رصد تحولات الادب النثري العربي الحديث والمعاصر بدءا من مرحلة الاقتباس والتاصيل والاقدام على التجريب حتى ظهور الرواية العربية الحديثة سواء في المغرب او في المشرق.

ان الرواية التونسية - انطلاقا من جملة المكونات التي حاولنا تشخيصها بايجاز من منطلق نظري - محكومة بالاضافة الى عنصر الثقافة L'acculturation والاغتراف من التراث العربي التقليدي منذ القرن التاسع عشر «حديث عيسى بن هشام» لمحمد المويلحي وتخليص الابريز في تلخيص باريز لرفاعة رافع الطهطاوي نموذجا في مصر وباعتبارها (الرواية التونسية) رواية عربية فهي محكومة بثلاث سمات اساسية وهي: **حداثة العهد ، وقلة التراكم والاقبال على التجريب.** فالسمة الاولى تبرز ان الرواية التونسية حديثة النشاة، حيث لم يتعد عمرها العقود الثلاث بقليل اي منذ الاستقلال حتى الان، وان كانت قد شهدت تشكلاتها الجنينية الاولى مع مطلع هذا القرن بظهور بعض المحاولات القصصية ذات النسق الروائي والنزعة الاخلاقية كنص **الهيفاء وسراج الليل(1906)** للاديب صالح السويسي القيرواني (1880/1940) ونص الساحر (1915) للاديب الصادق الرزقي، ثم نص نجاة (1933) لمحمد زروق، فضلا عن ظهور بعض النصوص الروائية المعربة من الفرنسية والروسية، مثل مسرحية فيدر (1911) التي عربها محمد المسيرفي، وخاتم عقد بني سراج لشاتوبريان(11) وفصول من «اناكارنين» و«الحرب والسلم» لتولستوي(12) كل ذلك قبل ان تشهد هذه الرواية تحولها النوعي مع الاديب علي الدوعاجي (1909/1949) ، وخاصة مع محمود المسعدي في نصيه: **حدث ابو هريرة قال (1939) ومولد النسيان (1945)**(13) قبل ان تبدأ طلائعها في الظهور والتواتر - مع منتصف الخمسينات - سالكة الاتجاه الوطني فمعبرة عن الواقع الاجتماعي في ازمة تحوله وتطلعاته ، قبل ان تنزع الى البحث والتجريب في الثمانينات.

اما السمة الثانية، وهي قلة التراكم، فتتجلى في انحسار الابداع الروائي في تونس، حيث بلغ نتاجه منذ الخمسينات حتى الان (1989)، 92 رواية، أي بمعدل 3 روايات في السنة(14)، وهي نسبة ضعيفة تجد تعليلها في عديد العوامل المتفاعلة، الذاتية منها والموضوعية ، والتي مثلت ولازالت عوائق اساسية امام تواتر الابداع الروائي: كعدم تفرغ الكتاب الذين يمارسون الكتابة الروائية الى كتابة الرواية اساسا دون ان تتشتت جهودهم في الاعمال الادارية، والمهنية، فظاهرة التوقف عن الكتابة عند البعض وتحول البعض الآخر من جنس الرواية الى الكتابة القصصية. فضلا عن مشاكل الطباعة والنشر، والتوزيع، مما يسمح لنا بالاعتقاد ان المخطوط الروائي الذي لم يجد طريقه الى النشر في هذه الحقبة الزمنية، قد يضاهي او حتى يفوق ما نشر.

وتتمثل السمة الثالثة في نزعة الكتابة الروائية في تونس، منذ مطلع الثمانينات الى البحث والتجريب على ايدي جيل جديد من الكتابة يتوق الى جعل الرواية التونسية تتجاوز نزعة تقليد نظريتها المشرقية والغربية الى اكتساب خصوصياتها الفنية والجمالية.

ولما كان الخطاب الروائي بتونس محكوما بايجاد تاريخ عضوي لهذه الرواية، في صورها التونسية والمغاربية والعربية عموما، فان امر التفكير في نمذجتها يستدعي الوقوف على اهم اشكالها ومنها(15):

أ - الرواية الوطنية

كما تمثلها نصوص : **ومن الضحايا(1956)، حليمة (1964)، والتوت المر (1967)** لمحمد العروسي المطوي، ويوم من ايام زمرا (1968)، لمحمد صالح

الجابري، و«حب وثورة» (1969)، وعندما ينهال المطر(1975) لعبد الرحمان عمار (ابن الواحة) ، وثلاثية محمد المختار جنات ارجوان 1970، وخيوط الشك (1972) ونوافذ الزمن(1974) وغيرها.

ب ـ رواية السيرة الذاتية واستدعاء المكون السيرذاتي

تمثلها نصوص المنعرج (1966) لمصطفى الفارسي والمنبت (1967) لعبد المجيد عطية، وونصيبي من الافق(1970) لعبد القادر بن الشيخ، وانا وهي والارض (1978) لمحمد الحبيب ابراهم، وعلى مرقص الاشباح (1978) لمحمد العابد مزالي، وخوخة لابراهيم العبيدي وصاحبة الجلالة (1981) لعبد القادر بلحاج نصر واعترافات مراهق (1981) لعلي سعد الله، وآمنة 1983 لزكية عبد القادر ومراتيج نسيج العنكبوت (1984) لجمال الدين بوريقة، وغيبوبة الارض(1983) لمحمد سعيد القطاري وغيرها...

ج ـ الرواية الاجتماعية

تمثلها نصوص المرحوم البشير خريف (1917-) في افلاس اوحبك درباني (1959) والدقلة في عراجينها (1969). ومحمد رشاد الحمزاوي في «بودودة مات» ومحمد صالح الجابري في «البحر ينشر الواحه» (1975)، وليلة السنوات العشر (1982) ومحمد الهادي بن صالح، في بيت العنكبوت(1976)، والجسد والعصا (1980) ، والحركة وانتكاس الشمس (1982) والناس والحجارة (1988) وعمر بن سالم في: واحة بلا ظل (1978) ودائرة الاختناق (1982) وابو جهل الدهاس (1984) والاسد والتمثال(1989) وحسن نصر في: دهاليز الليل (1977) وخبز الارض (1985) ومحي الدين بن خليفة في «الشجرة» (1972) ، والرماد (1975)، وسوق الكلاب واشباح السوق (جزءان 1979)، فمحمد الباردي في: «مدينة الشموس الدافئة» (1981)، والملاح والسفينة (1983) ، وقمح افريقية (1985) وغيرهم.

د. الرواية الذهنية:

وهي ذات تقليد قديم في تونس، يعود الى نهاية الثلاثينات والاربعينات كما يمثل ذلك نصا محمود المسعدي: حدث ابو هريرة قال (1939) ومولد النسيان: (1945) ، ولم يشهد هذا الصنف الروائي تجدده الا مع مطلع الثمانينات بظهور جيل جديد من كتاب الرواية الشبان، ويمكن ان نمثل له بنماذج منها: الرحيل الى الزمن الدامي (1981) لمصطفى المدائني، ون (1983) وأعمدة الجنون السبع (1985) لهشام القروي، وموعد عند الافق (1983) لعبد الصمد زايد، و «الموت والجرة» (1985)، والنفير والقيامة (1985) لفرج الحوار و «مذكرة الاعترافات والاسرار» (1985) لصلاح الدين بوجاه وهي محاولات لم تتدعم لعدم تجاوز اصحابها لها بنصوص مبدعيها .

ويمكننا بناء على هذه النمذجة الشكلية الاولى استخلاص جملة من الخلاصات الاولية منها:

* شغل الرواية الوطنية حيزا هاما من الرصيد الابداعي للرواية التونسية حيث تزامن ظهورها مع حصول تونس على استقلالها ، فكان هذا التيار الادبي الممثل لرد فعل الكتاب التونسيين التلقائي ازاء التحول الحاسم الذي يمثله الاستقلال، وقد تواصل حتى مطلع السبعينات، ليفسح المجال الى التيار الاجتماعي

* هيمنة السيرة الذاتية والمكون السير ذاتي على الرواية التونسية، على غرار الرواية العربية بالمشرق العربي، ولكن هذا لم يمنعها من ان توظف للتعبير عن مظاهر التازم في الواقع المعيش، الذاتي

والموضوعي، حيث نجد نوعا من المزاوجة والمزج بين الرومانسي ـ الذاتي ـ والواقعي ـ الاجتماعي.

3 ـ مقومات الابداع الروائي في تونس

مرت الرواية التونسية بعدة اطوار وادوار، ولكي تكون مقاربة نمذجتها قريبة من خصائص (الرواية) تكون هذه الرواية على مستوى الاشكال وكذلك المضامين، لا بد من عمل استقرائي داخل التراكم الذي حققته هذه الرواية منذ ظهورها حتى الان، ولكن قبل ذلك يجدر الوقوف عند الجانب التاريخي لنشير الى جملة مكونات اضافية اسهمت في ترسيخ الكتابة الروائية في تونس تقليدا أدبيا وممارسة ابداعية، وفي مقدمتها:

* مرافقة هذه الرواية ـ بالموازاة مع القصة والشعر ـ لمشروع الحركات الاصلاحية، السلفية والتجديدية التي ظهرت وتبلورت في النصف الاول من هذا القرن، وذلك ضمن فرض اللغة العربية على المستعمر وتمكين المجتمع التونسي من تراثه الديني والحضاري،

* يمكن التأريخ للانتاج الادبي عامة ـ في تونس ـ والابداع الروائي بخاصة بثلاثة مراحل من منظور التحقيب ، تنطلق اولاها من مطلع هذا القرن حتى الاستقلال، ثم تمتد ثانيتها من الاستقلال حتى مطلع السبعينات، بينما تتواصل الثالثة من السبعينات حتى الان.

* انبثاق الكتابة الروائية في تونس، من داخل تقاليد الكتابة القصصية، حيث عرفت مرحلة 1906/1956، هيمنة الكتابة القصصية القريبة من الرواية، وهيمنة الكتابة الروائية السردية القريبة من القصة بالنسبة الى النصوص الطويلة نسبيا، ولعل النموذج الامثل لذلك، أدب علي الدوعاجي القصصي.

ومن شان هذه المقومات الاخيرة، ان تؤكد علاقة الادب عامة، والادب الروائي خاصة، بالمؤسسة الادبية وبنمو شروطها من نشر وطبع وتوزيع وتلق محكوم بانبثاق جمهور خاص من القراء كانوا يتابعون في مرحلة الحماية الصحافة الادبية

4 ـ التراكم الروائي: 1950/1988

أدرك الابداع الروائي في تونس منذ الاستقلال حتى موفى سنة 1988، 91 رواية، تتوزع زمنيا حسب الحقب المذكورة انفا كالاتي:

* هيمنة الرواية الاطروحة le roman à thése(16) التي تركز على ايقاع الواقعية، في تشخيصها لقيم ورؤى مناقضة للقيم والرؤى المروية، ودعوتها الى تحديث المجتمع من خلال رؤاها النقدية له، وتصويرها ازمة المثقف في المجتمع التونسي الحديث، متبنية شعارات التغيير والدعوة الى البديل.

* هيمنة التجريب في الخطاب السردي للرواية التونسية من حيث اشكاله وبناه الفنية وفضاءاته الزمانية والمكانية والمتصلة كذلك بالشخصيات، مثل نزعة تكسير الشكل لغويا وسرديا، ونمثل لها بنصي فرج الحوار: الموت والبحر والجرذ(1985) والنفير والقيامة (1985)، ونزعة التعامل مع التراث ونمثل لها بنموذج مصطفى المدائني في نصه: «الرحيل الى الزمن الدامي (1981) وتقنية الكولاج واستدعاء الوثائق، ونمثل لها بنص محمد الهادي بن صالح في نصه : سفر النقلة والتصور (1988) ، والتعامل مع النصوص الغائبة، كما في نص: الموت والبحر والجرذ(1985) لفرج الحوار، واللجوء الى تنويع الخطاب الادبي السردي في مستوى الضمائر، ويتجلى ذلك في تعدد الاحداث Polyphonic ونمثل لذلك، بنص «ن» (1983) لهشام القروي و «النفير والقيامة» (1985) لفرج الحوار، و «مذكرات الاعترافات والاسرار» (1985) لصلاح الدين بوجاه.

ـ الخمسينات: 3 نصوص روائية

ـ الستينات: 18 نصا روائيا

ـ السبعينات: 27 نصا روائيا

ـ الثمانينات حتى سنة: 1988: 43 نصا روائيا.

ويبقى ان نشير بعد كل هذا الى جملة من الخلاصات لا تقل شأنا عن المقومات التي قمنا برصدها انفا، ومنها:

* لم تدرك الرواية التونسية صورتها الناضجة نسبيا ـ من حيث الكم والكيف ـ الا مع مطلع السبعينات في حين تتميز فترة الثمانينات بتصاعد نسبي واقوى في ظهور النصوص الروائية اذا ما قورنت بفترة الستينات وكذلك السبعينات.

* شهدت الرواية التونسية في السبعينات وخاصة في الثمانينات انفراجا ونوعا من الازدهار في النشر والتوزيع والاستهلاك وذلك بتاثير عدة عوامل لعل، اهمها ظهور عدد هام من دور النشر الخاصة، ومعالجة لكتاب الروايةانفسهم قضايا تتصل بواقع الانسان التونسي، في الزمن الحاضر، وافاقه في الزمن المستقبل، فعبرت الرواية بذلك عن مظاهر ازمته، وبشرت في الان ذاته، بقيم المجتمع التونسي الجديد الذي يطمح اليه ويروم تحقيقه.

كما تجدر الاشارة الى ان هذه الفترة ـ قياسا على سابقتها ـ الستينات ـ قد حققت احتكاكا متناميا وتواصلا قويا بالغرب الاوروبي ومذاهبه الفكرية، والادبية والنقدية خاصة، حيث تجاوز النقد التصور الاجتماعي التقليدي الضيق للادب الى اخر يقوم على البنيوية (الشكلانية) ومقومات علم السرد والشعرية والتداولية، وقد غيرت مثل هذه المناهج النقدية، والمذاهب الادبية الجديدة، مناهج الدراسة للنصوص الروائية التونسية، أساسا، والعربية عموما، وذلك بخلقها لافق حداثة نقدية مغايرة

* غياب شبه كلي للصوت النسائي في الكتابة الروائية التونسية، حيث لم تمارسها سوى زكية عبد القادر في نص «آمنة»، (1983)، وعروسية النالوتي في نص مراتيج (1985)، في حين نجد هذا الصوت النسائي واعدا من خلال تعدده وتنوعه في حنسي القصة القصيرة والشعر.

5 توزيع الكتاب التونسيين حسب نتاجهم الروائي

يمكن توزيع الكتاب التونسي من حيث عدد النصوص الروائية التي كتبوها على الشكل التالي:

10 ـ حالة نص روائي واحد:

1962: بودودة مات: لمحمد رشاد الحمزاوي، القلب الكبير لعبد العزيز السعداوي، جولة بين حانات البحر المتوسط لعلي الدوعاجي مذكرات المنفى لبيرم التونسي

1963: ذئب الحديقة لعبد الكريم الحناشي

1966: زوابع الاقدار لحمودة الشريف

1969: العدوان لعز الدين المدني

1970: ونصيبي من الافق، لعبد القادر بن الشيخ والثائر لمحمد الصحبي الحاجي

1973: وناس لمحمد الحبيب بن سالم

1976: عواصف الخريف، عبد الرحمان عبيد

1977: انا وهي والارض، محمد الحبيب ابراهم

1978: على مرقص الاشباح لمحمد العابد مزالي

1979: هارب منْ الزواج، احمد العش، نوافذ السرداب

1980: قصة خوخة، ابراهيم العبيدي، حسناء في المعركة، صالح عكاشة.

1981: اعترافات مراهق، علي سعد الله، الرحيل الى الزمن الدامي، مصطفى المدائني، صاحبة الجلالة عبد القادر بلحاج نصر

1982: عائشة البشير بن سلامة

1983: آمنة، زكية عبد القادر، موعد عند الافق، عبد الصمد زايد، احوال عائشة، محمد بن صالح

1984: الف لا شيء عليه، محفوظ الزعيبي، ثورة الحيوانات، الحبيب بن صالح، نسيج العنكبوت، جمال الدين بوريقة.

1985: مراتيج عروسية النالوتي . زيتونة الدم القديم، محمد الطاهر الضيفاوي مدونة الاعترافات والاسرار، صلاح الدين بوجاه، كلانا في وجه العاصفة، اسماعيل بوسروال

1986: ليالي القمر والرماد، الناصر التومي

1987: خيط ريان ، محمد رضا الكافي، الرحيل، احمد الحباسي «المتشابهون» ، محمد الناصر النفزاوي

1988: الارخبيل يوسف رزوقة، النهر سلطان، عبد الجبار الشريف، باب العلوج حسنين بن عمو، جبل العنز الحبيب السالمي.

02 ـ حالة نصين روائيين :

اسم الكاتب	النص الاول وتاريخ صدوره	النص الثاني وتاريخ صدوره
عبد الحميد منيف	سر المعركة (1957)	واخيرا تزوجتها 1958
مصطفى الفارسي	المنعرج (1966)	حركات 1979
سالم السويسي	يوميات بطل (1967)	ايام الورد 1984
عبد المجيد عطية	المنبت (1967)	خطك رديء 1978
محمد سعيد القطاري	ابو الضفائر (1968)	غيبوبة الارض 1983
عبد القادر بلحاج نصر	الزيتون لا يموت (1969)	صاحبة الجلالة 1981
عبد الرحمان عمار	حب وثورة (1969)	عندما ينهال المطر 1975
محسن بن ضياف	التحدي (1972)	يوم من العمر1976
محمود المسعدي	حدث ابو هريرة قال (1973)	مولد النسيان 1974
محمد بن عاشور	البحث عن الاوراق (1974)	حب في المدينة العتيقة 1980
حسن نصر	دهاليز الليل(1977)	خبز الارض 1985

03 ـ حالة ثلاثة نصوص روائية

ـ محمد العروسي المطوي: ومن الضحايا(1956)، حليمة (1964)، التوت المر (1967)

ـ البشير خريف: برق الليل(1961) ، الدقلة في عراجينها (1963)، حبك درباني او افلاس(1980).

ـ محمد صالح الجابري: يوم من ايام زمرا (1968)، البحر ينشر ا لواحه(1975)، ليلة السنوات العشر (1982).

ـ محمد المختار جنات: ارجوان (1970)، خيوط الشك (1972)، نوافذ الزمن (1974)

ـ محمد الباردي: مدينة الشموس الدافئة (1981)، الملاح والسفينة (1983)، قمح افريقية (1988)

04 ـ حالة اربعة نصوص روائية

ـ عمر بن سالم : واحة بلا ظل(1979)، دائرة الاختناق (1982)، ابو جهل الدهاس (1984)، الاسد والتمثال (1989)

05 ـ حالة خمسة نصوص روائية فما فوق:

ـ محمد الهادي بن صالح: في بيت العنكبوت (1976)، الجسد والعصا (1980)، الحركة وانتكاس الشمس (1981)، الناس والحجارة (1988)، سفر النقلة والتصور (1988).

ويسمح هذا التوزيع لكتاب الرواية التونسية حسب انتاجهم باستخلاص جملة من الخلاصات الاساسية اهمها :

* ظاهرة التوقف عن الكتابة، والانقطاع عنها من قبل عدد هام من الكتاب الذين اسهموا في تاسيس هذا الجنس الادبي في تونس واثروا رصيده وهي تؤثر في تواتره الكمي بالسلب وتحول دون تبلور اتجاهاته الفنية

* غياب الانتظام والتواتر في ممارسة الكاتب التونسي، للكتابة الروائية، التي لا تكون في الاغلب، نتاج تفرغ وانما ثمرة هواية تعرقل مسارها شواغل الكاتب المهنية والعائلية وغيرها...

* قلة كتاب الرواية التونسية الذين يتميزون بالخصب ابداعا وبالانتظام والتواتر في الكتابة الروائية، فخمسة منهم فحسب انتجوا ثلاثة نصوص: في حين يمثل حالة اربعة نصوص كاتب فحسب، وكذلك شان حالة خمسة نصوص ولذلك تطرح اشكالية لازمة للواقع الادبي عامة، والروائي خاصة، في تونس، تنضاف اليها ازمة النقد، اذ كيف يتسنى للرواية التونسية، ان تحقق تواترها الكمي وتطورها الكيفي في غياب يكاد يكون كليا لحركة نقدية ترصد حركة الابداع الروائي. وتوجه مسارها.

* ان شهدت الرواية التونسية نوعا من التراكم المتواتر مع نهاية السبعينات ومطلع الثمانينات فلظهور جيل جديد من كتاب الرواية أقدم على التجريب بغية خلق خطاب روائي حديث لا يقطع مع الخطاب التقليدي وانما يضيف اليه ويروم تجاوزه، من ذلك نماذج مصطفى المدائني في نص الرحيل الى الزمن الدامي (1983) ، وهشام القروي في نصيه «ن» (1983) وأعمدة الجنون السبع (1985)، وفرج الحوار في نصه «الموت والبحر والجرذ» (1985) ، والنفير والقيامة (1985)، وصلاح الدين بوجاه في نص: مدونة الاعترافات والاسرار(1985) ،

* متابعة الكتابة الروائية من لدن بعض الرموز التقليدية ـ رغم انقطاعها احيانا عن ـ ونمثل لذلك، بمحمد صالح الجابري، الذي صدر اول نص له سنة 1968 وهو يوم من ايام زمرا، وظهر آخر نص له سنة (1982) وهو ليلة السنوات العشر

* توزع اغلب كتاب الرواية التونسية بين كتابة القصة وكتابة الرواية، شأن محمد العروسي المطوي، مصطفى الفارسي، محمد صالح الجابري، عمر بن سالم. محمد الهادي بن صالح وغيرهم كثير.

خاتمة البحث

تبقى الرواية التونسية حديثة العهد نسبيا، حيث لم تتجاوز العقود الثلاث، ورغم غياب الموروث الادبي الروائي، الذي كان من المفروض ان يمثل مرجعية ابداعها، فقد راهنت هذه الرواية على وجودها ولن نعدم بعض الحق ان اقررنا بانها قد توصلت الى اكتسابه وذلك بما ادركته من تراكم متواتر، وتقدم مطرد في اشكال تعبيرها الفنية، اضفى على العديد من نصوصها طابع التجريب والبحث عن خطاب سردي يؤشر على وعي بالكتابة كدلالة هامة.

وقد سمحت هذه المقاربة في نمذجة الرواية التونسية بطرح جملة من القضايا الاشكالية، والنظرية والمنهجية المتصلة بواقع هذه الرواية وبآفاقها. واستخلاص جملة من الخلاصات المتعلقة اساسا بخصوصائص الكتابة الروائية التونسية التي تبحث مثل نظيرتها المغاربية عن تفردها وتمايزها مقارنة والرواية العربية في المشرق العربي، والرواية الغربية باوروبا

بوشوشة بن جمعة

١) كما تقول بذلك اعمال ا لشكلانيين الروس ودائرة (باختين) انظر مثلا:

Todorov (T) : Théorie de la littérature... , Seuil Paris 1965, 315 p. ر

eveski, Seuil, PAris 1972. Bakhtine (M) : Poetique de Dosto ر

2) انظر على سبيل المثال:

الشمعة (خلدون) الرواية مقدمة في الجنس الروائي، في المنهج والمصطلح ص ٩٥ منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٧٩

3) انظر مادة typologie في قاموس le petit Robert باريس1976

4) انظر التزمن والتزامن.

Lecro (D), Todorov (T) dictionnaire encyclopedique, Seuil Paris

5) انظر مادة في

6) انظر

7) المرجع نفسه نفس الصفحة

8) المرجع نفسه: ص 10

9) المرجع نفسه: نفس الصفحة

10)

11) قام الامير شكيب ارسلان (1869 ـ 1946) بتعريب هذه الرواية التي جعل لها عنوان آخر بني سراج

12) محمد صالح الجابري : الرواية التونسية الماضي والحاضر ، مجلة «الثقافة»، بغداد

13) استثنينا كتاب السد 1939 على اساس كونه مسرحية يقوم نصها على الحوار من اوله الى اخره فضلا عن تخلل ملاحظات موجهة الى القارىء او المخرج عن الحركة وعن الاضواء وعن ملامح الوجه ، وارتفاع الصوت او انخفاضه

14)

١٥) ظهرت في تونس بعض المحاولات الجادة التي رام اصحابها تصنيف الرواية التونسية اهمها:

ـ احمد ممو: التصنيف النوعي للرواية الادبية التمونسية قصص عدد ٦١ جويلية ١٩٨٣

ـ رضوان الكوني المسيرة الروائية في تونس قصص عدد ٧٠، اكتوبر ١٩٨٥

ـ مصطفى بن كيلاني إشكاليات لرواية التونسية ، شهادة التعمق في البحث اشراف محمود طرشونة . كلية الاداب بتونس1987(بحث مرقون)

ـ د . محمود طرشونة تاريخ الادب التونسي المعاصر : ، القصة والرواية (بحث مخطوط).

16) أنظر : Suleiman (SUZANN RWBIN) Le Roman à

المرأة في قصص محمد البشروش (1911-1944)

بقلم محمد القاضي

إن دراسة الشخصية[1] في العمل السردي مرتبطة ارتباطا وثيقا ـ في البلاغة القديمة ـ بمرجعها في الواقع. فكما أن للعلاقة اللسانية مرجعا موجودا خارج اللغة، فان للشخصية التي تبرز في النص مرجعا أيضا خارج النص أي في الواقع الذي يحيط به. ومن ثمة لا تعتبر الالفاظ ـ في هذا السياق ـ دالة على شخصية (Personnage) الا اذا كانت تحيل على شخص (Personne) في الواقع المعيش. وتستمد هذه الرؤية مرتكزها الاساسي من نظرية المحاكاة الارسطية، التي ترى في النتاج الادبي وجها من وجوه تمثيل الواقع (Représentation). وعلى هذا النحو غدا النظر في الشخصية مرتبطا بما تمثله من صفات وقيم.

ولقد اتجهت الدراسات وجهتين بالنظر الى طبيعة هذا التمثيل: فالسبيل الاول أن ترد الشخصيات المتحركة داخل المساحة النصية الى شخصيات اخرى ذات وجود تاريخي مسلم به، سواء أكانت متطابقة والكاتب ام مختلفة عنه. اما السبيل الثاني فهو الحديث عما تمثله الشخصيات من طبائع وقيم انسانية. فهي في الاغلب صورة من الانسان تجسد ما ينطوي عليه جسده الفاني من قيم سرمدية. وينشأ عن ذلك انها لا تمثل بالضرورة شخصية مخصوصة، وانما هي تمثل الجوهر الانساني والحقيقة البشرية الخالدة.

وبهذا فان الدراسات القديمة أو المتأثرة بالرؤية القديمة تعتبر ان للشخصيات القصصية كيانا قائما فهي روح وطبيعة ووعي وجسد أيضا. ويترتب عن ذلك ان لهذه الشخصيات ميولا وعواطف عادة ما ينكب الباحثون على دراستها من زاوية أخلاقية أو دينية. فهي شخصيات خيرة أو شريرة، صالحة أو طالحة، وهي بالتالي أنموذج سيء ينبغي تجنبه، أو مثل أعلى يحسن الاقتداء به.

أما النقد الحديث فانه لم ينظر الى الشخصية على أنها ذات هوية انسانية مميزة قائمة كما يقوم الاشخاص على جسد وروح. بل رأى فيها حيزا نصيا قوامه جملة من الصفات التي اذا ما التأمت على نحو ما، أفرزت وظيفة مخصوصة[2]. وقد جهدت المدارس النقدية الحديثة في ارجاع الشخصيات التي لا يحصى لها عدد الى وظائف محددة. فـ «بروب» (Propp) رأى في الخرافة 31 وظيفة، ثم جمع هذه الوظائف في دوائر سبع تمثل كل منها شخصية معلومة هي: المعتدي (Agresseur)، واهب المساعد السحري (Donnateur)، المساعد السحري (Auxiliare)، الأميرة وأبوها، الوكيل (Mandataire)، البطل، البطل المزيف[3]. وهذا ما حاول السيميائيون القيام به. وقد ظهر ذلك الجهد في أعمال «قريماس» وتجلى في ما اصطلح عليه باسم انموذج الفواعل (Le modele actenciel)[4]. وقوامه

أدوار ستة : المرسِل والمرسَل إليه وبينهما علاقة تواصل، والذات والموضوع وبينهما علاقة رغبة، والظهير والمعرقل وبينهما غلاقة صراع. ولا تخرج شخصيات النصوص السردية - مهما بلغت من الاختلاف والتنوع - عن هذا الانموذج. ويمكن للفواعل ان تضطلع بوظيفة أو أكثر في نص واحد. ومفهوم الفواعل هذا قد وسع من معنى الشخصية، اذ ان للاشياء في بعض النصوص قيمة كبرى (كالمال أو الموت مثلا) يمكن ان تعتبر نتيجة لها على قدم المساواة مع الشخوص الانسانية.

على ان اهم ما وُجّه من نقد لهذا الانموذج انه تجريدي، قائم على فكرة منطقية - رياضية لا تعير تطور النص السردي قيمة. والحال ان السردية في جوهرها لا تكمن في الاحداث أو الشخصيات، بل في حركتها داخل البنية السردية على نحو مخصوص، بحيث تكشف عن معنى معين، وتبين عن مدى مهارة القاص في السيطرة على آليات القص.

ومن هنا رأينا ان ننطلق في هذا العمل من تحديد سمات الشخصيات النسائية في قصص «البشروش» الى ضبط وظائفها، الى البحث في دلالاتها العميقة. وقد زين لنا هذا العمل قيامنا بدراسة قصص «البشروش» بصفة عامة[5] فبدا لنا ان ثمة جوانب محددة جديرة بالتقصي ومنها المرأة. فقد بدت لنا صورة المرأة في أقاصيص «البشروش» على شيء من التردد والغرابة، وذات صلة بنصوص مختلفة. فاردنا استخراج النسق الذي في إطاره تلتئم شظايا هذه الصورة.

على ان اختيار الشخصية النسائية موضوعا لعملنا يمكن ان يشي بموقف ما قبلي من مسألة الانوثة ايجابي أو سلبي. ذلك ان دراسات كثيرة أصبحت تحدد للابداع النسائي مسالك ومميزات تجعلها وقفا عليه. وتجابه هذه النظريات بأخرى لا ترى بين الكتابة النسائية والكتابة الرجالية، ولا بين البطل النسائي والبطل الرجالي من فرق. ومن هذا المفترق/المأزق تصدينا لموضوع المرأة لا للحكم عليها أولها، وانما أردنا مساءلة النصوص واستنطاقها علها تخرج لنا صورة لا نريدها شاهدة على عصر - فهذه مهمة المؤرخ وعالم الاجتماع - بل نحاول ان نرى من خلال نسيج النص الظاهر هذا الكائن النصي، كيف تتشكل ملامحه بشرا سويا من ورق، وكيف يتحرك في هذا العالم المتخيل (FICTIF).

I - السمات

للشخصيات النسائية في قصص «البشروش» سمات مميزة، وان كانت لا تنطوي بالضرورة على صفات واحدة في كل الاقاصيص. غير ان الاستقراء يحملنا على القول بان ثمة وشائج بين هذه الشخصيات، خصوصا وان أقاصيص «البشروش» السبعة[6] قد نشرت في فترة زمانية قصيرة، لا نستثني الا القصة الاولى «استعباد البنين» وقد نشرت سنة 1930، والقصة الاخيرة «فنان» وقد نشرت سنة 1938. أما الاقاصيص الخمس الباقية فقد ظهرت كلها سنة 1932. وقد ارتأينا أن نقسم هذه السمات ثلاثة أقسام : الاسماء والصفات المادية والصفات المعنوية.

1) الاسماء : أول عناصر الهوية بالنسبة الى الشخصية هو الاسم. وهو أمر لا يخلو من أهمية، لانه يمكن ان يفتح المجال لدراسة نفسانية، ويمكن أن يشحن بدلالات رمزية متعددة. وقد وجدنا في أقاصيص «البشروش» السبعة خمس عشرة شخصية نسائية : هي أساسية وثانوية وظهر لنا في اسماء هذه الشخصيات شيء غير قليل من الانتظام. ففي المرحلة الاولى كان «البشروش» يسند الى النسوة في أقاصيصه أسماء : فاطمة، عائشة، عزيزة. وقد أردف كل منها باسم الاب : فاطمة بنت سي علي البروال، عائشة ابنة العم أي أخي علي البروال، عزيزة بنت سي علي الفارح.

أما في المرحلة الثانية فقد غابت الاسماء واقتصر

على نسبة المرأة الى رجل : زوجة سي علي الفارح، ابنة سي الطاهر المانع، زوجة سي الطاهر، زوجة أحمد شرودة، ابنة أحمد شرودة، ابنة سي علي البروال، زوجة علي العياري. وعلى هذا النحو وجدنا ان المرأة انما تعرف من خلال صلتها بالرجل. فالرجل هو مركز الكون والمرأة دائرة في مداره على ان الغريب في هذا التحول ان اسم المرأة يغيب ويثبت اسم الرجل الذي إليه تنسب وان كان ميتا. فاحمد شرودة مثلا لا وجود له الا من خلال الذكريات. أما المتحركتان في القصة فزوجته وابنته. ومن ناحية اخرى تضرب المرأة بالمنع وان كانت تضطلع بدور أساسي في الاقصوصة كما هو الحال في الطيب بوغدير، فهذه البنت التي تجرأت على خرق العرف السائد لا نعرف عنها الا انها ابنة سي علي البروال.

أما المرحلة الثالثة فتغيب فيها أسماء النسوة غيابا مطلقا. فلا نجد الا «امرأة» أو «فتاة». ههنا تنطلق المرأة من إسارها، وتخرج من دائرة التبعية والتعريف بالواسطة الى دائرة التفكير، فتغدو ـ وهي المغمورة ـ مستقلة بوجودها، قائمة برأسها، وان كانت في هذه المرحلة مفتقرة الى التعيين. وكأن هذه الحركة قد قادت المرأة من الخصوصية التي تصلها ضرورة بالرجل الى التعميم الذي يمكنها من التحرر، ولكنه يزيل عنها كل هوية متميزة لانه يجعلها شائعة. ان هذا التحول يتجلى في مستويات أخرى سنحاول بيانها. ولعل ذلك يقودنا الى استنتاج خاصية أساسية جامعة من خصائص الكتابة عند البشروش.

2) الصفات المادية: يطالعنا ههنا أيضا نوع من التحول في السمات المادية لنساء الاقاصيص. فنجد في مرحلة أولى تحديدا لسن بعض الشخصيات النسائية، وهو تحديد يتجاذبه قطبان : الشباب والاكتهال. ففاطمة بنت سي علي الدربال «بلغت سن الاحتجاب»[7] وعزيزة بنت سي علي الفارح اذ لا تتجاوز السادسة عشرة من العمر»[8]. مع ما كان يتغنى به الشاعر العربي القديم أو راوي السير الشعبية. إنها سمفونية متحركة متكلّمة راقصة مغنية ما صفة هذه العيون وهذا الشعر وهذه النهود وهذا الخصر؟ لا يبوح النص بشيء من ذلك، ولكنه يكشف عن عينين جديدتين تنظران الى المرأة من خلال نظارات لعلها غربية.

3) الصفات المعنوية : يمكن ان نميز في هذه النقطة بين نظرة الرجل للمرأة ونظرة المرأة لنفسها. الا أن هذا التمييز مفتعل لان ما نجده ههنا من صفات معنوية للمرأة قد جاء من خلال الرجل. لذلك آثرنا ان نكشف عن هذه الصفات دون تمييز. فتبين لنا أنها هي أيضا مندرجة في ثلاث مراحل.

إن أولى هذه المراحل تظهر فيها المرأة خاضعة لسلطة الاب، ومثالها «استعباد البنين» حيث تقضي مشيئة سي علي الدربال بألا يزوج ابنته فاطمة لاحمد الواعر لأنه لا يملك ما به يسدد المهر. وحين يعرض عليه أحدهم مبلغا يرضيه يزوجه إياها. ورغم ان فاطمة تبادل أحمد الواعر حبا بحب فانها نفذت ارادة والدها. لذلك كثرت في هذه الاقصوصة الكلمات والاوصاف الدالة على حرمان المرأة من الحرية. فهي «تعيسة [ـ] لا تستطيع ان تفصح [و] لا تقدر ان تقول، [انها] خاضعة خضوعا أعمى [. .] مسكينة [. .] ضعيفة»[20]، «عبدة [كذا] ذليلة ضحية المطامع والعادات، تساق الى المجزرة كما تساق الاغنام»[21].

أما المرحلة الثانية فان المرأة فيها أخذت شيئا فشيئا تعبر عن بعض الرفض. انها ما زالت تعاني وتبكي، فعزيزة بنت الستة عشر ربيعا تزوّج من الطاهر، الذي ناهز الستين «طبعا لم يكن للفتاة رأي في ما اختاره لها أبواها. فتحملت تلك الصاعقة بجلد ورباطة جأش

وذرفت دمعة على احلامها وآمالها الضائعة»[22].

وبنت سي الطاهر المانع ظلت تعاني آلام العزوبة التي فرضها عليها أبوها بحثا عن المهر. الا ان بوادر التمرد أخذت في الظهور، وان كان تمردًا سلبيا مع بنت الطاهر المانع: «هم سلموني الى رجل لا أحبه ولكنهم سيروا [كذا] موتي قبل وصولي إليه»[23]. ويصبح هذا التمرد ايجابيا حين تنتقل المرأة الى تجسيد رفضها بالفعل، وتسلط غضبها على الرجل لا على نفسها. فاذا بعزيزة تدس السم لزوجها فيموت. وهذا الرفض عينه هو الذي نجده مع بنتٌ احمد شرودة التي انتقمت من المجتمع الذي حرمها الزواج بان حملت سفاحا. ولما سجنت وأهينت وضيق عليها الخناق احترفت البغاء. أما بنت علي البروال فقد أراد ابوها أن يزوجها من «شيخ مشري [كذا] قد جاوز السبعين من العمر»[24] فضحت ببكارتها «انتقاما من والدها»[25] ثم عقدت زواجها مع الطيب بوغدير خفية ورددت معه «إذا تحابينا فليست هناك قوة حتى قوة الفقر والعادات بقادرة على سحق هذا الحب والفصال بيننا»[26]. وهذا التصميم الراسخ المقتدر جعل أباها يموت حسرة بعد ان صار اضحوكة أهل القرية.

بعد هذا تأتي المرحلة الثالثة، وفيها لا تبقى المرأة في دائرة العادات والتقاليد، متنقلة بين القبول والرفض بل تصعد على عرش جديد كل الجدة وتتوج إلهة. ان المرأة في هذا الطور «مخلوقة عجيبة»[27] «ساحرة»[28] «غاوية [..] فاتنة في كل طور ساحرة في كل حال»[29]. وهي ترسل الى الرجل وتحدد له موعدا في الليل، وهي التي تأتيه حين يكون في المقهى. انها في الحالات كلها أصبحت ممسكة بأعنة الفعل، وأصبح مصير الرجل وحالته النفسية وقفا عليها. لذلك يعجز الرجل عن الإحاطة بها فيتساءل «من تكون هذه الساحرة»[30]، ويقر بانها امرأة «أليست هي امرأة؟»[31] وتوافقه هي فتجيبه حين يسألها «من أنت؟ - أنا امرأة»[32].

وعلى هذا النحو يتراءى لنا في اقاصيص البشروش ان المرأة متغيرة السمات. فهي في الاقاصيص الاولى ذات ملامح متفسخة، هي فراغ يملأه القارىء. وهي منحلة الارادة، لا تجرؤ على ابداء رأيها، بله الوقوف في وجه أبيها. اما بعد ذلك فقد اخذت تتحسن طريق التمرد. فتنصلت شيئا ما من الصفات النموذجية السائدة، وغدت متحدية للسلطة الاجتماعية والابوية. اما في الطور الاخير فان سيطرتها اصبحت تكاد تكون مطلقة. واذا بها تخرج عما استقر في الاذهان من القوالب الجاهزة للجمال والانوثة، فتتحد بالكون ويصبح الرجل رهن إشارتها.

II الوظائف

ان الناظر في أقاصيص البشروش يلاحظ أنها تتضمن كلها شخصيات نسائية. الا أن حضور المرأة يظهر أحيانا في شكل مباشر، وأحيانا اخرى تكون المرأة حاضرة من خلال الحديث عنها. ففي «استعباد البنين» لا نرى فاطمة الا في ذاكرة احمد الواعر. وكذلك في أقصوصة «علي العياري» تمرض الزوجة وتموت. ولكن مرضها وموتها حادثان عارضان في مسيرة زوجها. فلا وجود لها بوصفها شخصية فاعلة وانما هي متحدث عنها فحسب... اما في أقصوصة «الطيب بوغدير» فان المرأة حاضرة متحركة تغير الاحداث وتحدد مصائر الشخصيات.

وإلى ذلك فان المرأة في هذه الاقاصيص امرأتان:

- امرأة معلومة، هي فرد في بيئة معينة تحدها جملة من الصفات المادية والمعنوية ويضبط هويتها اسم أو انتماء الى أب.

- وامرأة غير محددة، غائمة ضبابية يأتي الحديث عنها بما هي كائن مقابل للرجل. انها «امرأة» أو «فتاة» لا أكثر.

ولهذا الفارق بين الصنفين تأثير في الوظيفة التي تضطلع بها المرأة في هذه الاقاصيص. فنساء الصنف الاول مرتبطات بقيم اجتماعية محددة زمانيا ومكانيا، ولذلك كان وجودهن مسهلا أو معرقلا لممارسة سائدة. أما نساء الصنف الثاني فهن قائمات خارج الظروف. انهن لا يرضخن ولا يثرن، وانما هن يأتين مبشرات بأحوال جديدة. انهن ادوات انقلابية، بوجودهن يحصل الانتقال من النقيض الى نقيضه: يكون الرجل يائسا فيصبح ممتلئا أملا وإيمانا بالعمل والحياة.

ففي الحيز الاول تنحصر وظائف المرأة في أدوار ثلاثة قد تلتقي وقد تفترق، وقد تتطابق وقد تختلف:

1) المرأة ـ الأم :

تعترضنا في بعض النصوص صورة للام تكاد لا تصلها بابنها أو بابنتها صلة عاطفية معينة. ان وقوعها بين سلمين متقابلين : المجتمع الكابح والابن الطامح قد جعلها ترجح كفة المجتمع. فها هي حين يفضي اليها ابنها برغبته في الزواج بمن يحب تقول له : «ولكن ابنة عمك! قال والدك انها لك مذ كانت صغيرة تحبو»(33). ولعلها في هذا الموقف انما تصدر عن سذاجة فكر هي نفسها التي تجعلها ترى في زواج ابنتها اليافعة بشيخ مثر امرا يدعو الى الفرح: «أعلم زوجته برغبة الشيخ، فسرت وأعلمت ابنتها»(34). ونستطيع القول بسذاجة الام أيضا حين نراها تعلل اضطراب اعصاب ابنتها الناتج عن رفضها الزواج بمن اختاره لها أبوها بالقول : «هي مريضة، فلقد اصابها جنون في هاته الايام، ولقد ذهبنا بها البارحة الى زاوية سيدي عبد القادر نلتمس بركة وشفاء»(35). على انه يجوز لنا ان نرى في هذا الكلام ضربا من التقية لاخفاء السبب الحقيقي للنوبة التي أصابت البنت. وبذلك تكون الأم مضطلعة بدور الاب عاملة على ستر الحقيقة.

الا ان هذه الصورة تتغير في اقصوصة «زوجة أحمد شرودة». فرغم ان الام فيها تحاول ان تقنع ابنتها بالصبر والاحتمال.... «مكتوب على اللوح يا ابنتي [..] اصبري ان الله مع الصابرين»(36)، فانها تتستر عليها وتخفي نبأ حملها سفاحا، وتعينها على التخلص من الوليد، وتسجن معها. على ان الموقف يثير فينا ملاحظتين.

1 ـ ان مساندة الام هذه لابنتها جاءت في غياب الاب.

2 ـ ان مجابهة الام للمجتمع لم تطل اذ انتهى بها الامر الى الموت : «وضاق العيش على زوجة شرودة وسط هذا الغضب، وعانت من ضروب المهانة والذل ما عانت بعد ما سئمت آلام السجن وعذابه، فلم تطق صبرا وقد كبلتها الاوجاع وفاضت روحها ليلة»(37).

وهكذا تبدو الام في هذه الاقاصيص معرقلا تارة ظهيرا تارة اخرى.

2) المرأة ـ الزوجة :

ان أحد وجوه الام هو الزوجة، ذلك ان الام التي تسر لزواج ابنتها الشابة بشيخ لا يمكن ان تعبر عن رغبة البنت وانما هي تعكس رأي الاب. فهي اذن زوجة مطيعة وان كانت اما غير مدركة لشعور ابنتها.

وفي بحثنا عن علاقات المرأة الزوجة في قصص البشروش لاحظنا جانبين :

1) أولهما متعلق بالصورة المثلى للزوجة. وهي صورة مصنوعة من المثل الاعلى الديني والاخلاقي. هذه الزوجة طموح وتوق فـ «الشاب يتزوج من فتاة يحبها ليجد فيها النفس الطيبة التي تفرح لفرحه وتحزن لحزنه»(38) ان الزوجة تشارك زوجها في كل حالاته «يسكن اليها متى اضنته هذه الدنيا فيجد سلوى عما يصيبه»(39). واذا كانت الدنيا يملأها الضنى والمصائب والغربة فان المرأة ماحية لكل ذلك اذ هي

الانيس والنصير.

2) وأما الجانب الثاني فذلك الذي تبدو فيه الزوجة في الممارسة. وهذه الزوجة كنا رأينا ابعادها في صورة الام التي تمثل الزوجة المطيعة، ولها الى ذلك في أقاصيص البشروش بعدان آخران يتمثل احدهما في كونها مثالا للضعف. فزوجة علي العياري مريضة يحاول مداواتها ولكنها تموت فلا يغير موتها شيئا في القصة. اما البعد الاخر فتجسده عزيزة التي عبرت عن رفضها للعادات الاجتماعية فدست السم لزوجها. الطاهر المانع «وبعد ايام قلائل بلغنا أن سي الطاهر المانع مات مسموما، واعترفت زوجته عزيزة بانها هي التي قتلته»(40). ومن ثم تبدو المرأة الزوجة تارة موضوعا تتجمع فيه آمال الرجل ومطامحه، فهي في هذه الحالة خير مطلق. ولكنها تبدو تارة اخرى ذاتا تعمل على اثبات كيانها وهي في هذه الحالة حمل ثقيل أو عنف شرس.

3) المرأة ـ البنت :

تتحاور البنت في هذه الاقاصيص صورتان متقابلتان :

ـ فالصورة الاولى لا نكاد نلمح فيها البنت الا خاضعة لسلطة الابوين أو المجتمع خضوعا اعمى. لا تجرؤ حتى على التعبير عن موقفها. وهي حين تتألم تتألم في صمت، وحين تزوج الى من اختير لها بعلا لا تختلف في شيء عن الحيوان: «ثم زوجت في هاته الايام الاخيرة عبدة [كذا] ذليلة ضحية المطامع والعادات، تساق الى المجزرة كما تساق الاغنام»(41). والبنت ههنا عاجزة عن الاصداع برأيها. وتتكرر هذه الحالة حتى تصبح عادة مألوفة لا تثير في الانسان استغرابا: «وطبعا لم يكن للفتاة رأي في ما اختاره لها ابوها»(42). على ان هذا الموقف لا يدل على اللامبالاة بقدر ما يدل على عدم الجرأة على المواجهة.

ـ أما الصورة الثانية ففيها تحاول البنت أن تحدث في النقاب الذي ضرب عليها بعض الثغرات. ففاطمة التي «بلغت سن الاحتجاب فاحتجبت [. . .] تتأخر عن أبيها لتزود [احمد الواعر] بابتسامة بريئة»(43). ولكن البنت قد تخرج عن اسلوب التحيل هذا الى اسلوب فيه مواجهة وتحد «هم اسلموني الى رجل لا أحبه، ولكنهم سيروا [كذا] موتي قبل وصولي إليه»(44). ولئن كانت هذه المقاومة سلبية فانها عمليا تعرقل تحقيق البرنامج السردي الاصلي المتعلق بالامتلاك أي الزواج.

ان البنت في الصورة الاولى صورة الخضوع هي مرسل اليه، منقادة تتلقى الاوامر فتنفذها. اما في الصورة الثانية فانها تفقد خاصيتها باعتبارها موضوعا يباع ويشترى مقابل المال وتتحول مرسلا، له برنامج جديد.

وعلى هذا النحو يظهر لنا أن المرأة في ادوارها المختلفة هذه تضطلع بوظائف أنموذج الفواعل القريماسي كلها. وهذا على غاية من الاهمية لانه يبين انها تغير موقفها من نص الى آخر بل في النص الواحد احيانا. ولعل هذا يقوم شاهدا على ثراء صورة المرأة في أقاصيص البشروش. اما الملاحظة الثانية التي يمكن استنتاجها من هذا العرض لوظائف المرأة فمدارها على البنية الثنائية المركبة التي قوامها صنفان من العوامل متقابلان. ذلك ان المرأة في أي مستوى وضعناها تكون بين قوتين : المساعدة والعرقلة المشاركة والمفارقة، الخضوع والتمرد. وهذا وجه من وجوه المشكلية التي كان يتصف بها وجود المرأة. انها بطل مشكلي لانها تعيش تمزقا بين قيم أصيلة وواقع متدهور. وسعيها الى تحقيق القيم الاصيلة موسوم هو أيضا بالتدهور لان نهايتها في اغلب الاقاصيص سلبية.

غير اننا حين ننظر في الاقصوصتين الاخيرتين: «من تكون هذه الساحرة» و«فنان» نجد انفسنا ازاء نمط للمرأة مختلف عما رأينا إلى الان. فالمرأة فيهما ليست اما ولا زوجة ولا بنتا. انها امرأة. وهي لا

تقف في مفترق طرق ولا تعاني التمزق. بل هي أحادية الصفات مالكة زمام الحركة مشعة على النص. وقد تولدت هذه الطمأنينة المستتبة وهذه السلطة الممتدة من تحول الرجل. فبعد ان كان في المرحلة الاولى رمزا للاستقرار والتسلط، اصبح في هذه المرحلة متأزما يائسا غريبا. وأصبحت المرأة نتيجة لذلك رمزا حيا للمطلق الذي يروم الرجل ادراكه، وإذا بالمرأة في هذا الطور مرسِل وذات ومساعد في آن واحد. ولعل هذا التحول قائم في فكر الكاتب نفسه لا في المرأة. وهو دال على سيطرة الرؤية الرومنطيقية على البشروش.

III الدلالات

ان هذه الشخصيات النسائية التي تتبعنا سماتها ووظائفها في قصص البشروش تتحرك ضمن انساق تتسع او تضيق من نص الى آخر. وتمثل المرأة عنصرا من عناصر هذه الانساق، كما انها عنصر تحول وثورة عليها. وهذه الصفة الجدلية للمرأة واضحة أشد ما يكون الوضوح في أقاصيص الرجل. لذلك ارتأينا في هذه المرحلة الاخيرة من عملنا ان نضبط هذه الانساق من خلال دور المرأة لنتتبع مختلف الدلالات العميقة لهذه النصوص. ووجدنا انه من الممكن ان نركز على ثلاثة أضرب من الدلالات. وان كنا في الحقيقة لا نجد فعلا بين هذه الدلالات التي تتناضح وتتنافذ بشكل جدلي متواصل.

1) اقتصاديا

للمرأة منزلة مخصوصة من المنظومة الاقتصادية. وهي لا تخرج عن القوانين التي تحكم البنية الاقتصادية التي تعيش ضمنها. هذه المرأة كائن ضعيف. وضعفها هذا هو الذي جعلها تسلم قيادها للرجل. فاذا ما عدمت ذلك السند ـ شأن ارملة شرودة وابنتها ـ تصدّت للعمل بنفسها. وإذا بها تخضع لضربين من الطبقية : طبقية مادية طرفاها الاغنياء والفقراء، وطبقية جنسية طرفاها الذكور والاناث.

غير اننا نجد من جهة اخرى ان المرأة رغم ضعفها وتبعيتها تمثل رأس مال بالنسبة الى أبيها. وقيمة التبادل هذه يجسدها المهر. ففي ثلاث اقاصيص من سبع يكون المهر عاملا حاسما في حياة البنت. ففاطمة بنت سي علي الدربال ترغم على الزواج/ «البيع»[45] ممن دفع فيها المهر المرتفع. وعزيزة بنت علي الفارح تزوج الشيخ الطاهر المانع لانه ثري ذو منزلة. وهذا الشيخ نفسه ترك ابنته عزباء امدا طويلا لان خاطبيها «لم يبذلوا المهر الكافي الذي يليق بابنة شيخ البلد»[46]. وعلي البروال اراد ان يجبر ابنته على الزواج من «شيخ مثري» [كذا] ناهز السبعين»[47].

ولئن كان المهر مرتبطا بالمنزلة الاجتماعية للاب، فانه يرتبط احيانا بقيمة البنت/ السلعة. وهنا يضطلع الجمال بدور جوهري اذ لما كانت قيمة استعماله مرتفعة تعززت قيمة تبادله. فالتزوج بشابة جميلة ليس كالتزوج من عجوز شوهاء. وهذا ما يفسر بقاء بنت شرودة عانسا، إذ «كانت مشوهة الوجه والجسد، لا تلمح فيها اثرا من آثار الحسن الذي يحبب المرأة للرجل»[48]. والجملة الاخيرة على براءتها الظاهرة تبين أن مالك السلطة هو الرجل، وأن رغبته هي أساس التقارب مع المرأة، وان اقباله على المرأة ودفعه ومقابل ذلك نجد ابنة شرودة وقد «ناهزت الثلاثين سنة وهي لم تتزوج بعد»[9] فهي اذن تشهد «شبابها الذاوي»[10] يمر، ولا تستطيع الخروج من العزوبة. وكذلك ابنة سي الطاهر المانع التي ظلت «تعاني داء العزوبة سنين طوالا»[11]. غير ان هذا التحديد للسن سرعان ما يختفي مع الاقصوصة الثالثة. اما الاقاصيص الاربع الاخيرة فلا أثر فيها لذكر السن، اللهم الا تلك الاشارة الخفيفة الى الفتاة «ريانة الشباب»[12] في آخر أقاصيص البشروش.

وثمة جانب آخر متصل بهذه السمات المادية هو المظهر الخارجي. ونلاحظ في هذه النقطة ايضا قطبين: فبعض الشخصيات النسائية تتسم بالجمال، ولكنه جمال غير محدد يمكن ان يملأه القارىء بما شاء من صور قارة في ذهنه. ففاطمة «فتاة جميلة قد ملك بهاؤها قلب [أحمد الواعر]»[13]، وهي ذات «جسم محبوب»[14]؛ وسي الطاهر المانع رأى عزيزة فـ «أعجب بجمالها وبهر بطلعتها»[15]. ومقابل ذلك ها هي ابنة احمد احمد شرودة ليست «على حظ يذكر من الجمال. لقد كانت مشوهة الوجه والجسد. لا تلمح فيها اثرا من آثار الحسن الذي يحبب المرأة للرجل»[16]؛ وبين هذا الجمال الباهر والقبح الشائه قد تمر المرأة من وراء حجاب «ملتحفة بردائها الاسود»[17] كشأن ابنة سي علي البروال.

وبعد مرحلة الجمال المبهم والقبح العام تأتي مرحلة ثانية يسكت فيها البشروش عن هذا الجانب في المرأة. واذا بنا نمر بها أو تمر بنا فلا نرى من مظهرها الخارجي شيئا. انه امر لا إشارة اليه البتة. فالنساء هنا لا يحددن بجمالهن ولا بقبحهن.

ثم تأتي مرحلة ثالثة تجسدها آخر اقصوصة نشرها البشروش «فنان». فاذا بنا نخرج عن ألفاظ الجمال والحسن وما يكمن وراءهما من معان متناثرة في التراث أو في المجتمع، الى ضرب آخر من الوصف الظاهري تتسرب فيه مفاتن جديدة وتمتزج بمتع روحية. فالفتاة «نحيلة الجسم ريانة الشباب تلتفت إليها فاذا كل شيء فيها، عيونها، شعرها المتوتر، نهودها، خصرها، يكلمك فتستطيب الكلام»[18]؛ «يهتز كل شيء منها. كل شيء وهو يهتز شدو وغناء»[19]؛ اننا هنا إزاء صورة للجمال فيها من العدول عن الصورة التراثية، حيث يرتبط جمال المرأة ببدانتها وبياض بشرتها. ههنا الفتاة نحيلة الجسم، وليس لاعضاء جسمها من علاقة المهر ثمنا لها مرتبط بحسنها.

ومن كل هذا نلاحظ أن المرأة من خلال هذه المنظومة الاولى

- ضعيفة من حيث هي تابعة للرجل
- ولكنها كذلك لانها خاضعة لعلاقات التبادل في مجتمع يستهلك من جملة ما يستهلك المرأة ذات الجسد الفاتن.

2) اجتماعيا

إن هذا الاعتبار للمرأة حين يصبح ممارسة متبعة في المجتمع يضحي عادة من شأنها ان تسند هذه النظرة وتبررها وتعمل على الحفاظ عليها. ويكون ذلك بانشاء ضوابط وموانع أهمها:

- الضابط الاخلاقي: فالبنت التي ترفض الاستسلام لمصيرها أو تهدد السنة المتبعة ترمي بالزيغ. ولذلك أفعمت هذه الاقاصيص بنعوت من قبيل «فاجرة» و «عاهر» و «زانية» و «بغي» و «خبيثة» و «ساقطة» و «رذيلة» و «فساد»[49]. وبالطبع يترتب عن هذا الموقف عزل المرأة التي تخرق السياج فتموت كما شأن زوجة أحمد شرودة أو تتعاطى البغاء شأن ابنة شرودة.

- الضابط القانوني: وهو اجراء يلجأ اليه المجتمع للحفاظ على مؤسساته وعاداته وقيمه، وهو يسند الضابط الاخلاقي ويدعمه فعزيزة يحكم عليها بالاعدام وينفّذ فيها الحكم. وزوجة احمد شرودة وابنتها تدخلان السجن.. وهذا الحكم يسلّط حتى على الرجال، فالطيب بوغدير الذي نال من عفاف ابنة علي البروال يسجن ايضا.

إلا ان هذه الصرامة التي يدافع بها المجتمع عن مؤسساته والتي تخضع لها المرأة خضوعا يكاد يكون تاما تخفي وجها آخر من وجوه المرأة هو التمرد والاصرار على تغيير التصورات التي لا تخدم وضع المرأة.

والبنية العميقة لهذه الاقاصيص تبين ان الخضوع

سلبي والتمرد ايجابي، بل ان تشدد المجتمع هو الذي يتسبب في وقوع الكوارث. ولذلك تأتي عدالة المجتمع في صورة بشعة، ويقيم الكاتب عدالة مضادة تستند الى رؤية مغايرة، ويقع ذلك بطرق مختلفة منها السخرية : «الفتاة التي تحب فتى يقولون عنها انها فاجرة»[50]وقلب الحكم : «وذهبت عزيزة بريئة الى حيث يذهب جميع الناس، وبقي والداها المجرمان طليقين»[51]والثار : فليس احتراف ابنة شرودة البغاء إلا رد فعل على تضييق المجتمع الخناق عليها. وكأن والدة هذه الاقاصيص هي الجدلية بين سلطة العرف وجموح الحرية، أو بين قيّم المجموعة وقيّم الفرد.

3) نفسانيا :

تبدأ أقصوصة «زوجة احمد شرودة» بهذه الجملة العجيبة : «خيم الليل على القرية واشتد قر الليلة وآوى الناس الى الحوانيت والمقاهي، والنسوة والصغار الى البيوت يعيدون الحكايات والخرافات على اضواء المصابيح»[52]. ووجه العجب فيها انها تضع من جهة الناس ومن جهة أخرى النساء والاطفال وكأنهم جنس فرد لا يعدّ من الناس ووجه آخر من وجوه الغرابة ان يجمع بين النسوة والاطفال في حيز واحد، وان يكون الرجال في الاماكن المنفتحة : الحوانيت والمقاهي في حين يظل النسوة والصغار في الامكنة المغلقة : البيوت ، وللجملة دلالات أخرى كثيرة منها ربط النسوة بالحكايات والخرافات، وكأنها تشير إلى عالم بديل عن الواقع. كما ان فعل «يعيدون» يلمّح الى ان النساء والاطفال ديدنهم التهويم في عوالم الغيب. مما قد يشير الى صور القوة المدركة عندهم وتطور المخيلة. ويتعزز انغلاق المرأة على نفسها بايمانها بالغيب الاسطوري، فزوجة الطاهر المانع تؤمن بان سيدي عبد القادر يمكن ان يشفي ابنتها مما اصابها . ولذلك كانت المرأة في هذه الاقاصيص تعيش بالحلم. فعزيزة «كانت تحلم بفتى يجري دم الحياة الثائرة في عروقه»[53] وابنة شرودة تحلم بالزواج رغم كبر سنها ودمامتها.

وتبين هذه الصورة الثنائية ان انغلاق المرأة وانطواءها على نفسها فتحا لها باب الانعتاق من القيود الاجتماعية، وجعلاها تنفتح على عالم آخر يفجّر طاقاتها الكامنة، ولذلك ظهرت المرأة في الاقصوصتين الاخيرتين منفتحة على عالم الرجل. انها هي التي ابتسمت للراوي وبعثت اليه رسولا بموعد ليلي في « من تكون هذه الساحرة»، ومكان الموعد عام منفتح هو عين الماء. وفي «فنان» كانت الفتاة هي التي قصدت الرجل وجاءته في مكان منفتح هو المقهى، واذا بهذه المرأة نفسها تمدّ نفوذها «السحري» على الرجل ، لا بل على العالم «ان في المرأة كل ما تخفي العوالم من غوامض واسرار»[54]. وإذا بالحياة تتوقف على وجودها : «كيف كانت تكون الحياة بغير المرأة؟»[55]. ذلك انها تمثل عنصر الاتساق والتناغم «كل شيء منها وهو يهتز شدو وغناء»[56] فلا تعود هذه المرأة متغيرة بتغير الامكنة والازمنة، بل تلازم الغيب والقوى الاسطورية في كل آن ومكان، فترقى الى مصاف الآلهة «هي فاتنة في كل طور ساحرة في كل حال»[57].

ونحن بذلك نخرج من الكائن المحدود الى الكائن المطلق، ومن الواقع التاريخي الى الحقيقة السرمدية، ومن التاريخ /الجسد الى الخلود/الروح. إن هذا الانتقال البينّ في اقاصيص البشروش من خلال صورة المرأة يكشف عن تحوّل من التاريخ الى الفن، فالقصة الأولى قوامها الذكرى ومدارها على المجتمع، والقصة الاخيرة عنوانها «فنان» ومدارها على نوازع النفس البشرية خارج حدود الزمان والمكان.

وعلى هذا النحو قادتنا هذه الجولة في أقاصيص البشروش من سمات المرأة الى وظائفها الى دلالاتها. وكشفت لنا عن شيء غير قليل من الانتظام في هذه

المستويات الثلاثة، وهو انتظام يتجلى خاصة في هذه الاثنينية القائمة في كل طريق سلكناه، وفي كل منعطف ملنا معه، انها اثنينية مستحكمة في نسيج هذه النصوص: المعرفة والنكرة، التحديد، والابهام، الخضوع والتمرد، المساندة والمجابهة، المثال والواقع، التبعيةوالاستقلال، العدالة والعدالة المضادة، الانطواء والانتشار.

وقد تبين لنا في كثير من المواضع ان هذه الاثنينية انها تعبر عن تحول في نظرة البشروش الى المرأة والى الادب والفن ايضا. فلئن صحّ لنا انه كان في كل اقاصيصه رومنطيقي النحلة، فانه قد يجوز لنا القول ايضا ان رومنطيقيته تطورت. فقد كانت نصوصه الاولى حكاية افعال: هي مغامرات وحروب ومواجهات تذكرنا بفضيلة المنفلوطي وباجنحة جبران المتكسرة وبارواحه المتمردة، حين تكون المجابهة على أشدها بين الفرد والمجموعة، بين القيّم الذاتية والقيم الاجتماعية، بين عدالة المجتمع وعدالة الطبيعة، وحيث تكون الضّحية البريئة دليلا على وحشية المجتمع وشاهد إدانة له. أما النصان الاخيران خاصة فانهما حكاية احوال: لم نعد نجد تلك النفحة البكائية التي أترعت بها نصوص المرحلة الأولى، بل اصبحنا نعيش مرحلة عنفوان وانتشاء بالمعنى الصوفي. لقد خرج المارد من قمقمه، وبسط جناحيه، ورفع عقيرته بالغناء، فملأ الكون صداما بعد ان ملء نواحا. إن المرأة هنا تغدو المهدي المنتظر، والرمز الحي لانتصار القلب على العقل. وها هو ذا الاديب يحاصره المجتمع بالأرزاء فيقرّ العزم على هجران الادب مهنة الشؤم، ثم تمد له المرأة ذراعا قدت من السحر والفتنة والامتداد المطلق، فيعود الى الادب والفن بعزم حديد، اننا نقرأ في هذه المرحلة صلوات الشابي في هيكل الحب وبدائع جبران وطرائفه حيث المرأة «كالحياة يمتلكها كل البشر وكالموت تتغلب على كل البشر، وكالابدية تضمّ كلّ البشر»(58). اننا نشاهد عند امرأة البشروش الاخيرة انسلاخا عن التاريخ، وكأن خلودها مرقاة لخلوده هو، وبذلك تنتصر الروح على الجسد، والقلب على العقل، والطبيعة على الثقافة، ويتحول النص السردي من المحاكاة الى التأسيس، وكأن النبي الرومنطيقي قد حلّ في جبّة البشروش.

(1) أفدنا في هذا التقديم من مقال
François RASTIER : Un concept dans le discours des études literaire - in Litterature. N. 7 - Oct. 1972. pp. 87-101
(2) Philippe HAMON : Pour un statut sémiologique duersonnage. in. Litterature n. 6 - 1972. pp. 86-110.
(3) Vladimir PROPP : Morphologie du conte. Seuil. Coll (Points) 1970 - pp. 96-97.
(4) A.P. GREMAS : Sémantique structurale. Recherche de méthode Larousse 1966.

(5) محمد القاضي : محمد البشروش قصاصا . الحياة الثقافية ع 43/ 1987 . ص ص 67-79.
(6) سيكون معتمدنا في هذه الاقاصيص كتاب : عبد الحميد سلامة : محمد البشروش حياته وآثاره . ط 1 . الدار التونسية للنشر. 1978 - 483 ص .
وسنكتفي من الآن فصاعدا بذكر الاقصوصة والصفحة دونما إحالة على المصدر .
(7) إستعباد البنين . ص 157 .
(8) زوجة أحمد شرودة . ص 1964 .
(10) م . ن . ص 164 .
(11) البرية . ص 162 .
(12) فنان . ص 186 .
(13) استعباد البنين . ص 156 .
(14) م . ن . ص 156
(15) البرية . ص 161 .
(16) زوجة أحمد شرودة. ص 165 .
(17) الطيب بوغدير . ص 172 .
(18) فنان . ص 186 .
(19) م . ن . ص 187 .
(20) استعباد البنين . 156 .
(21) م . ن . ص 159 .
(22) البرية . ص 162 .
(23) م . ن . ص 162 .
(24) الطيب بوغدير . ص 172 .
(25) م . ن. ص 172 .

(26) م. ن. ص 173 .
(27) من تكون هاته الساحرة . ص 181
(28) م. ن. ص 183 .
(29) فنان . ص 187 .
(30) من تكون هاته الساحرة . ص 180 .
(31) م. ن. ص 182 .
(32) م. ن. ص ص 182 ـ 183 .
(33) استعباد البنين . ص 158 .
(34) البرية . ص 162 .
(35) م. ن. ص 162 .
(36) زوجة أحمد شرودة . ص 165 .
(37) م . ن . ص 167 .
(38) استعباد البنين . ص 155 .
(39) م. ن. ص 155 .
(40) البرية . ص 163 .
(41) استعباد البنين . ص 159 .
(42) البرية . ص 162 .
(43) استعباد البنين . 157 .
(44) البرية . ص 162 .
(45) استعباد البنين. ص 159 .
(46) البرية . ص 162 .
(47) الطيب بوغدير . ص 172 .
(48) زوجة أحمد شرودة . ص 165
(49) ص ص : 155 ـ 163 ـ 167 ـ 168 ـ 173 .
(50) استعباد البنين . ص 155 .
(51) البرية . ص 163 .
(52) زوجة أحمد شرودة . ص 164 .
(53) البرية . ص 162 .
(54) من تكون هاته الساحرة . ص 183 .
(55) فنان . ص 187 .
(56) م . ن. ص 187 .
(57) م . ن . ص 187 .
(58) جبران خليل جبران : البدائع والطرائف. دراسة وتحليل د . نازك سابايارد ـ دار طلاس ـ دمشق ـ 1984 ـ ص 87.



المرأة وخطاب الجنس

في ألف ليلة وليلة

محمد عبد الرحمن يونس

مدخل

ان الانتشار الواسع الذي حققته ألف ليلة وليلة على صعيد الأدب لم يكن مقصورا على الآداب العربية فحسب، بل كان انتشارا ملحوظا، فلقد أثرت في الشعر والقصة والرواية والمسرح وحتى السينما، ولم يكن هذا التأثير آنيا بل استمر مع توالي الأجيال عبر مسيرتها الزمنية. الف ليلة وليلة ببساطة هي ليالي الحكاية المتقطعة.. ليالي السمر التي تقام اكراما لعيني السلطان ونزواته المتعددة. بتعبير آخر انها ملحمة السلطة الاولى، فلقد حوت بانوراما قصصية من تاريخ وآداب وحكاية، وهذا العمل العظيم لم يكن مقصورا على أديب من الادباء، فحتى الآن لا يعرف مؤلف هذا العمل، هل هو عربي أم فارسي أم هندي، أم مجموعة من المؤلفين؟ ليس لدينا الدليل الكافي على وضع اللمسات الأخيرة على عمل أدبي ضخم كهذا العمل، فالحكاية تأخذ في بنيتها السردية انماطا اجتماعية وانسانية لا يمكن لجماعة معينة ان تدعي أن هذه الانماط هي متشكلة من عادات وتقاليد وقيم هذه الجماعة، وكرأي شخصي لا يمكن للعقل العربي وحده أن يجود بهذا العمل المتداخل المتشعب على أكثر من مستوى، ولا غضاضة في ان يتأثر العقل العربي بالعقل الفارسي والهندي، لان مكونات القص الحكائي السحرية ليست حكرا على العرب وحدهم، فحكايات ألف ليلة وليلة تأخذ طابعا عالميا، ورغم ان زمن القص في بعض الحكايا هو زمن الخلافة الاموية والعباسية فلا مانع من أن تكون الحكايات متأثرة بالحكايات الهندية والفارسية، لأن ثمة تبادل تأثير واضح بين الادب الهندي والفارسي من جهة، وبين الفارسي والعربي من جهة أخرى، ونحن نعلم أن ذروة هذا التبادل الادبي ـ بين الفرس والعرب، كان في زمن الخلافة العباسية، حتى يؤكد النقاد أن كثيرا من المفردات العربية في زمن الخلافة العباسية كان متأثرا بشكل أو بآخر بالمفردات الفارسية، وذلك نظرا للتلاقي الثقافي والحضاري بين العرب والفرس زيادة على ذلك بروز النزعة الشعوبية بشكل ملموس في العهد العباسي. ويمكن القول ـ وليس لدينا الدليل القاطع على ذلك ـ : ان البدايات الاولى لألف ليلة وليلة هي بدايات هندية، ثم أتى الفرس وترجموا هذه الحكايات الى الفارسية مع زيادة فيها أو نقصان وفق ما تقتضيه طبيعة الخطاب القصصي الفارسي، ثم أتى العرب واستفادوا من الترجمة الفارسية وأضافوا اليها، وهكذا أخذت الف ليلة وليلة شكلها العربي، ثم بعد ذلك أعيد ترجمتها الى الفارسية والهندية ومن ثم الى الانكليزية والفرنسية، والذي يدعونا الى القول ان ألف ليلة وليلة هي نتاج جماعي لمجموعة من المؤلفين هو اختلاف أسلوب القص في بعض الحكايات، فالقارىء المتمعن لهذه الحكايات يجد ان ثمة اختلافا في بنية بعض الحكايات من حيث الاسلوب واللغة المستعملة، فبعض الحكايا تميل إلى السجع والصناعة اللفظية في

حين تغيب هاتان الميزتان عن حكايا أخرى، ومما يلاحظ أن بعض الحكايا مطعمة بالشعر الاسلامي وغيره، في حين يغيب هذا التطعيم عن حكايا أخرى، بالاضافة الى ذلك هذه العينة الواسعة من اسماء عربية وهندية وفارسية ترد في الحكايا، اذ لا يمكن لأديب بمفرده أن يستطيع توظيف هذا الحشد من الاسماء الكثيرة في مختلف الحكايا.

ألف ليلة وليلة تشكيلة عريضة لعالم سحري غرائبي أخاذ. إنه عالم القص المطعم بالاسطورة والخرافة والحكاية الشعبية والحكم والأمثال والأشعار وأخبار الملوك والجواري العربيات والفارسيات والروميات والهنديات.

تقول مقدمة ألف ليلة وليلة - والتي لم يذكر كاتبها «هذه التشكيلة العجيبة من الألوان والزخارف، من الناس والحيوان، من القصور والدور من خاتم لبيك والقماقم السليمانية، من بساط الريح والشياطين والجن والأرواح، والعيون والطيور والجواهر واللآلىء كلها تجمع فيها بينها قصص من اندر وأطرف ما في الوجود، تدل... على ما في الادب العربي من خيال خصب وادمان اخصب على انتاج غزير رائع»[1] وهنا لابد من القول انه لابد من القول انه لا يدل البتة وجود هذه التشكيلة اللونية الزخرفية في الف ليلة وليلة على أن الادب العربي فيه خيال خصب رائع، ونحن هنا لا ننكر خصوبة الادب العربي - لأن الحكايا ليست عربية صرف - وهذا الخيال الخصب ليس خيالا فرديا ولا يمكن أن يكون فرديا، انه نتاج ثقافي اجتماعي لتشكيلة اجتماعية عريضة. والادعاء بأن ألف ليلة وليلة عمل عربي صرف ادعاء باطل لا يخلو من الشوفينية لصالح الادب والخيال العربيين.

وتقول المقدمة: «يميل بعض النقاد الى الاعتقاد بأن واضع هذا الكتاب ليس فردا واحدا بالرغم من اجماعهم بعض الاجماع على أن أصل «ألف ليلة وليلة» فارسي»[2] لا ننكر ان كثيرا من اسماء شخوص الحكايا اسماء فارسية، لكن ذلك ليس كافيا لان يكون العمل من أصل فارسي. إن كتابا بهذه الضخامة وهذا التشعب وهذا التداخل في زمن القص، لا يمكن ان يكون نتاج أمة بعينها، فكثير من الحكايا يغلب عليها الطابع الهندي، أما الطابع المميز لألف ليلة وليلة فهو طابع اسلامي عربي وذلك لتداخل الحديث والقرآن والاشعار العربية في كثير من الحكايا. واعتقد أن هذا التداخل مقصود في طبيعته أو مضاف الى الحكايات من قبل المؤلفين العرب الذين تصرفوا تصرفا ملحوظا في النص الأصلي الوارد من الهندية أو الفارسية.

نمطية الحكاية

ألف ليلة وليلة حكايا تهدهد بطرا سلطويا وتعيق جوحه، لتعيد اليه طبيعته الانسانية، فشهرزاد المقموعة ابنة الوزير تكرس نفسها لان تكون فدية لبنات جنسها اللواتي كان الملك شهريار يمتص أنوثتهن، ثم يقتلهن في الليلة الثانية فهي المفدي والمخلص، تساعدها في ذلك اختها دنيا زاد التي تتمكن من دخول قصر الملك بحيلة من أختها شهر زاد «احك حكاية وإلا قتلتك»، هذا هو المبدأ الاساسي الذي تفكر به السلطة الحاكمة زمان القص، تحكي شهر زاد الحكاية على قدر كبير من الذل والعبودية.. تطعمها بالاخبار، تشعبها بحكاية أخرى... تقطعها بعد ذلك، فإما أن تتم الحكاية في الليلة الثانية أو أنها تعد الملك بحكاية أخرى.. تقطعها بعد ذلك، فإما أن تتم الحكاية في الليلة الثانية أو أنها تعد الملك بحكاية أخرى عجيبة.. عند ذلك يمتنع الملك عن قتل شهرزاد.. غير أن الجنس ليس هو المبرر الوحيد لعدم القتل، فالعامل الرئيسي هو عذوبة القص ثم انقطاعه، وفي درجة ثانية يأتي الجنس عاملا مهدئا ثانيا لأرق شهريار. يفتن شهريار بالقص والجنس، وبالرغم من أن الحكايات تستمر الليلة تلو الأخرى، فان دافع القتل لا يفتر. ان اللذة العجيبة التي كان يجدها شهريار في قتل النساء

تعادل لذة الليالي البيضاء التي تحكيها شهرزاد . . .
تشحذ ذاكرة السلطان وتحبب إليه الفعل الجنسي وذلك بتوالي الليالي وما فيها من رؤى جنسية وعشق وغرام وخيانات زوجية . . تحدث شرخا في منحى تفكيره، فمنذ ان رأى زوجته تمارس الحب مع العبد الاسود، أحس بالشرخ في أعماقه . . فقد ثقته بقدراته الذكورية، وأحس ان كل امرأة يمكن أن تخون ذكورته مع عبد آخر، أو رجل آخر فأصبحت المرأة بالنسبة اليه مجرد جسد بفخذين، يفتحان لليلة واحدة، وبعد ذلك تأتي عملية القتل تتويجا للهلوسة السلطوية . . فخطاب القتل يلتقي مع خطاب الجنس، وما يبعد الخطاب الاول عن ساحة الفعل الحقيقي هو السرد الحكائي المطعم بطريقة أو بأخرى بخطاب الجنس، ومع القص تولد عملية الافتتان بشهرزاد على مستويين : 1 ـ مستوى اللذة لاكتشاف بقية الحكاية. 2 ـ مستوى الفعل الجنسي المثار أو المحرض في معظم الحكايا على عمل الموت[3]. تبدأ الليالي جميعها بنفس العبارة المكررة:

« قالت : بلغني أيها الملك السعيد » وتنتهي بـ «وأدرك شهر زاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح». وداخل هذه المساحة السردية، من بداية الحكاية إلى نهايتها يمتزج السحر والغرابة بالخرافة والحكاية الشعبية وقلما تغيب الجواري والوصيفات والمغنيات، وتعي شهر زاد شبقية الملك وشذوذه وجنونه، فتعطي الوصيفات أوصافا تتكرر باستمرار الحكايات كالبدر والقمر والوجه المليح والقد الحسن، والنهد كفحل رمان، والردق ككثيب رمل، فتثير فيه استمناء الليالي، وتحرك فيه نزعة الجنس من جهة، هذه النزعة التي تعمل بدورها على ابعاد نزعة القتل، أو التخلي عنها مؤقتا. ولا تتخذ شهرزاد في الليالي صفة الزوجة، بل صفة الوصيفة الخادمة، حتى تبدو أقل قيمة من الوصيفات والحواري اللائي تمحور عملية القص الحكائي حولهن، فشهرزاد ام مقموعة تناغي فتى شبقا مراهقا مهوسا باللذة في قتل النساء، فالقص الروائي أبطل زمنيا عملية القتل، وهو المسبب الوحيد لحياة شهر زاد : «قالت دنيا زاد : ما أحسن حديثك يا أختاه وما أطيبه، وما أحلاه وما أعذبه، قالت شهرزاد : وأين هذا من حكاية علي شار. فقال الملك في نفسه : والله لا اقتلها حتى اسمع بقية حديثها، ثم قال لها : وما هي حكاية علي شار؟»[4].

إن مجتمع الف ليلة وليلة هو مجتمع الذكور. نظام ذكوري أبوي تتجسد سلطة الذكر في معظم الحكايا ابتداء من سلطة شهريار حتى سلطة الرجل العادي. وخطاب الجنس وحده يحد من سلطة الذكورة، أو يعيد اليها موقعها الانساني.

تجسد الطبقية الحادة طبيعة هذه الذكورة وعلى من تمارس. فالتبيان الطبقي في مجتمع الليالي يقضي على سلام المرأة الجارية واطمئنانها، ويقضي في آن على سلامة العبد المملوك فهو يتعرض للذل والمهانة ، وللخصي في كثير من الأحيان.

وهناك ـ ان صحت التسمية ـ مجتمع الانوثة، اذ تمارس المرأة التي تتربع عرش السلم الاجتماعي النسوي ـ وهي غالبا ما تكون ابنة ملك أو وزير أو وصيفة مقربة من الملك أو محظية الخليفة ـ تمارس أبشع انواع العبودية على المماليك دونها وعلى العبيد والخصيان وأحيانا تمارس هذه السطوة على من تحبه فتذيقه الصد والهجران والمرارات حتى تتمكن منه، وبالتالي يفقد ذكورته ويصبح مجرد جارية عادية أو وصيفة.
حتى ان أبناء الطبقة الارستقراطية يتعرضون لحالة الاستلاب والتقزيم هذه اذا فارقتهم حبيباتهم، وهنا على سبيل المثال نجد «أنس الوجود» يقول عندما فارقته ابنة الوزير «الورد في الاكمام» :

سكر العاشق في حب الحبيب
كلما زاد غراما ولهيب
هائم في الحب صب تائه
ما له مأوى ولا زاد يطيب

كيف يهنأ العيش للصب الذي
فارق الأحباب ذا شيء عجيب؟
ذبت لما أن ذكا وجدي بهم
وجرى دمعي على خدي صبيب
هل أراهم أو أرى من ربعهم
احدا يبرى به القلب الكئيب[5]

لقد وعت شهر زاد طبيعة المجتمع الذكوري، والذي هرمه الاجتماعي، في الليالي شهريار، فعمدت الى خطاب لغوي مثير من ناحية الوصف، وخاصة ذاك الوصف الذي تتخلله العبارات الجنسية، تقول في الليلة 419 :

«ولها صدر كجادة الفجاج فيه ثديان كأنهما حقان من عاج، وبطن لطيف الكشح كالزهر الغض قد انقطعت وانطوى بعضها على بعض، وفخذان ملتفان كأنهما من الدر عمودان، وأرداف تموج كأنها بحر من بلور أو جبال من نور»[6]. إن سلطة المجتمع الذكوري هي في بداياتها الاولى سلطة جنسية، لأن دكتاتورية الخطاب السلطوي تفرض هيمنته على جوانب الحياة المختلفة، وبالدرجة الاولى على جسد المرأة، وتصبح هذه السلطة شذوذا ونزقا، وخروجا عن أية قوانين انسانية تربط الرجل بالمرأة.

وبالرغم من أن سلطة الملوك والامراء في مجتمع الليالي تقود المرأة كالذبيحة الى فراش اللذة، بحيث تبتعد مبررات الكبت الجنسي، ومع ذلك نجد هذه السلطة في تهالكها كالكلب اللاهث وراء قطعة لحم، فالخليفة هارون الرشيد هو الآخر لا يقل بداوة جنسية عن شهريار : «ثم قال هارون الرشيد : احضروا الجارية في الحال، فإني شديد الشوق اليها. فأحضروها وقال للقاضي أبي يوسف: أريد أن أطأها في هذا الوقت فاني لا أطيق الصبر عنها»[7]. وهكذا يتوالى السرد في كثير من الحكايا، بحيث يعمد الراوي - شهر زاد - الى تصعيد شبقية الموقف الذكوري عند شهريار حتى تزداد الليالي اثارة ووهجا :

«ثم انها مالت عليّ فقبلتها وقبلتني والى جهتها جذبتني وعلى صدرها رمتني»[8].

وهناك في أكثر من حكاية خطاب جنسي بعبارات جنسية، وهي مكرسة لخدمة السلطة وازالة ارقها ونزقها.

«ثم انها صرفت الجواري وقمنا الى أحسن مكان قد فرش لنا فيه فرش من سائر الالوان ونزعت ما عليها من الثياب، وخلوت بها خلوة الاحباب، فوجدتها درة لم تثقب ومهرة لم تركب، ففرحت بها ولم ار في عمري ليلة أطيب من تلك الليلة»[9].

المرأة هي الحلم الوردي في مجتمع الليالي، بحيث تتركز تقنية القص الحكائي على حضورها المكثف، وهذا الحضور المكثف يعطي الليالي ألق الحبكة الفنية الروائية، فتواجدها بهذه الكثافة الملحوظة يوفر للحكاية النمو والتشعب، والولادة الجديدة لحكاية أخرى، وهذه الولادة الجديدة تعني حضور الجنس، بحيث يصبح التركيز على الجنس احيانا غاية الحكاية، أي أن القص يتمحور في بنيته الدالة العميقة على خطابين : 1 - خطاب السلطة. 2 - خطاب الجنس، ومن خلال السياق العام لبنية الحكاية نلاحظ أن الجنس أداة فاعلة في نمو السرد، وبالتالي في خلق الحكاية وبلورتها. وهو بنية عميقة من مجموع البنى التي تتحكم في مسيرة الليالي وبالتالي في تبلور الاحداث وحبكتها. وهو أيضا كشف للطبيعة البشرية لمجمل الشخصيات سواء أكانت داخل الحقل السلطوي، أو داخل الحياة الاجتماعية العادية المتعارف عليها، ان الوضعية السوسيوثقافية في الليالي تركز على مبدأ ما فوق اللذة، فثقافة الشخوص في الليالي تخدم المنحى السياسي العام الذي يرسم انماط سلوك السلطة، والشخصيات الأخرى هي عوامل مساعدة لتكريس هذا المبدأ.

نحس اثناء قراءة الليالي رغم تواجد المرأة سواء كانت جارية أو معشوقة أو غيرها أن جوعا جنسيا

يفترس الرجل والمرأة معا، وبعد ان تطفىء الليلة الحمراء شبق الشخصية سرعان ما يتأجج الشبق الانثوي والذكوري ثانية، بحيث تستمر مناغاة اللحظة التي يلتصق فيها جسد ما بجسد آخر من المساء الى الصباح، وأحيانا لشهور كثيرة. وتتواصل هذه اللحظات الحميمية بين المرأة والرجل في اتقادها وتوهجها تتخللها حفلات الطعام والشراب التي تشعل اللحظة من جديد، ومما يلاحظ ان الراوي يوظف الخطاب الديني كبنية ثقافية تخدم منطق الليالي في تركيزها على استنفار البعد الجنسي، فالملك سليمان في احدى الحكايات وتأكيدا لرغبته في الزواج يستشهد أمام وزيره بالحديث النبوي التالي:

«تناكحوا تناسلوا تكاثروا فاني مباه بكم الامم يوم القيامة»[10].

ومن الملاحظ ان تباينا طبقيا واضحا يحدد طبيعة هذه اللحظة الحميمية، فالشخوص داخل الحقل السلطوي ترى في بكارة الجارية أو الوصيفة اللحظة المتواجدة لقتل الارق السلطوي. اما اذا كان المقصود من استمرارية اللحظة هو الزواج فان ذلك امر مرفوض، اذ لا يكون الا من بنت ملك أو وزير أو كبير قوم. لنلاحظ التباين الطبقي في رؤية الجنس لدى الطبقة الحاكمة من خلال حديث الملك لوزيره.

«اعلم أيها الوزير ان الملك اذا اشترى جارية لا يعلم حسبها ولا يعرف نسبها فهو لا يدري خساسة أصلها حتى يجتنبها ولا شرف عنصرها حتى يتسرى بها فاذا افضى اليها ربما حملت منه فيجيء الولد منافقا ظالما سفاكا للدماء، ويكون مثلها مثل الارض السبخة اذا زرع فيها زرع، فانه يخبث نباته ولا يحسن نباته، وقد يكون ذلك الولد مفرضا لسخط مولاه ولا يفعل ما أمره به ولا يجتنب ما عنه نهاه»[11].

ورغم ان الخطاب الروائي الاسطوري يقدم الجواري والوصيفات في عالم الليالي على أطباق ذهبية ووسط أجواء سحرية مزركشة بالزبرجد الاحمر، والاطلس الأحمر، والسجادات الملكية الفاخرة تقديما لا يخلو من الاشادة والوهج الجنسي، ومع ذلك نلاحظ ان جو الجنس الساحر - كما تصوره الليالي - غير قادر بشكل كاف على تبديد أرق السلطة، فما وراء الجنس أو اللحظة النفسية المتشكلة من جراء الجنس هي آنية محددة بفضاء زماني لا يدوم الا فترة اللذة أو ما بعدها بفترة وجيزة، فبدلا من أن تكون تلك اللحظة كشفا أو تجليا نفسيا وأخلاقيا من شأنه أن يفتح أفقا قادرا على ازالة الارق فانها تبقى لحظة بهيمية تترك فيها الجارية مثقوبة البكارة والذاكرة تفترسها العزلة والاحساس بالعبودية.

وهنا يكون «الجنس من الاسباب الرئيسية للعزلة الانسانية، والانسان كائن جنسي أي أنه نصف كائن منقسم وناقص يسعى الى ان يكون كاملا... ووجود الجنس يقتضي الانفصال والحاجة والشوق والرغبة في أن يجد المرء نفسه في الآخر. بيد أن الاتحاد الجسدي للجنس - وهو الذي ينهي الشهوة الجنسية - ليس في حد ذاته كافيا للقضاء على العزلة، بل انه على العكس قد يزيد من شدة شعور الانسان بعزلته»[12]. لأن شروط تحقيق ما فوق اللذة أو اللحظة التأملية التي تحدثها حالة الجنس اذا تحققت في جوها الاخلاقي والانساني لا تحدث إلا في حالة الحب القصوى وهي حالة تحقق الشرط الانساني الكامن في أعماق الشخصية وتخلقها وتوظفها لصالح الشخصين المتحابين:

«فالحب والصداقة هما أمل الانسان الوحيد في الانتصار على العزلة. والحب حقا هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل دور «الأنا» في اتصال «مع الذات الأخرى» مع «أنا» أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاسا صادقا وهذا هو الاتصال الروحي بين شخصية وأخرى»[13].

أما الحب في الليالي البيضاء والذي يحقق الحد الاعلى من اللذة الكافية لتجسيد انسانية الشخصية وفق علاقة طبيعية مع شخصية أخرى فانه أكثر ما يكون في

أوساط الفئات الاجتماعية التي تحكمها بنية ثقافية معينة ـ لكنها لا تختلف بشكل أو بآخر عن مجمل البنى السائدة ـ وفي الطبقات الوسطى من المجتمع، وفي طبقات الوصيفات والجواري والتجار ويشذ عن ذلك بعض ابناء الملوك الذين تعلقوا بالجواري وازالوا هذا الحاجز النفسي الكائن بين العبودية والسيادة.

في الليالي تكون زوجة رئيس العائلة هي الموت، بل أقول الموت الذي يلد ليعطي الحياة للذكور الذين يتمتعون بها. أو على الاقل يحاولون ذلك أو يتظاهرون به (14).

ورغم الاجواء السحرية الممزوجة بالاسطورة والخرافة، والتي تعبق بها الف ليلة وليلة تبقى عملا أدبيا فتح كثيرا من الافاق أمام كثير من أدباء العالم، وتبرز أهمية هذا العمل الادبي الضخم في كونه استجلاء لمظاهر الحياة والناس على المستويين الاثنوجرافي والاثنولوجي. فلقد قدم لنا بانوراما عجيبة لعالم سحري أخاذ استفاد منه معظم دارسيه على اكثر من مستوى.

مراجع البحث

1 ـ الف ليلة وليلة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

2 ـ د. عبد الكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1980.

3 ـ سيجمند فرويد، الجنس وأثره في السلوك الانساني، منشورات حمد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1967.

هوامش

(1) الف ليلة وليلة، منشورات دار مكتبة الحياة، المجلد الاول، ص 6.

(2) المصدر السابق، ص 7.

(3) الف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص 23.

(4) ألف ليلة وليلة.

(5) الف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص 136.

(6) الف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص 199.

(7) الف ليلة وليلة، المجلد الثاني، ص 456.

(8) نفسه، ص 436.

(9) نفسه، ص 437.

(10) الف ليلة وليلة، المجلد الاول، ص 410.

(11) الف ليلة وليلة، المجلد الاول، ص 410.

(12) د. جوزيف جاسترو، الجنس وأثره في السلوك الانساني، ص 30 ـ 31.

(13) المرجع السابق، ص 31.

(14) د. عبد الكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، ص 117.

محادثة عن

طه حسين

بين

محمد حسن الزيات

منجي الشملي



من مواقف

عميد الفكر العربي

- كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» وثيقة في الحداثة
- حملة على طه حسين أم هجوم على حركة التنوير؟
- وفاء للازهر وخصام مع الازهريين

رجل حاضر البديهة، شائق الحديث، سمح الخلق. إذا حدثك أفاد وأمتع، وكان حديثه فيضا من علم وظرف: هو معالي الاستاذ الدكتور محمد حسن الزيات، صهر عميد الفكر العربي طه حسين، فقد اقترن بابنته أمينة سنة 1948، وهو قبل أن يكون له صهرا كان له تلميذا منذ سنة 1934.

درس الزيات في جامعة القاهرة حيث أحرز الباكالوريوس (أي الاجازة) سنة 1939. ثم التحق بجامعة اكسفورد سنة 1947، وهو متخصص في الدراسات الشرقية والفارسية.

والزيات من رجال السياسة في مصر، وقد تقلب في عدة مناصب: فكان مدير الشؤون العربية في وزارة الخارجية المصرية بواشنطن وطهران وموقاديشو ومندوبا دائما لمصر في هيئة الامم المتحدة وسفيرا لمصر في واشنطن. وعين سنة 1972 وزيرا للشؤون الخارجية المصرية.

وقد كتب الزيات مقالات عدة عن طه حسين اغلبها في الرد على خصومه. وأصدر سنة 1986 كتاب «ما بعد الايام» الذى يمكن اعتباره جزءا رابعا لكتاب طه حسين «الأيام» وفيه يسجل سيرة العميد طوال نصف قرن من سنة 1922 إلى سنة 1973. ويعد الزيات الآن كتابا جديدا عن طه حسين ومعاصريه.

وقد جاء الزيات الى تونس للمشاركة في الندوة الفكرية حول طه حسين والتي نظمتها مؤسسة بيت الحكمة يومي 26 و 27 جانفي 1990 بقرطاج. وقد جالسته على هامش الندوة.

فعبر الاستاذ الزيات في مستهل اللقاء عن عظيم سعادته بما استمع إليه من محاضرات طوال الجلسات العلمية للندوة، وبما لاحظه من عناية التونسيين بعميد الفكر العربي. وهذه خلاصة المحادثة.

كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» وثيقة في الحداثة

الشملي: يبدو ان كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» مازال يثير جدلا كبيرا وأقوالا شتى. والمؤسف ان الذين قالوا عنه كلاما كثيرا خاطئا وغير بريء لم يتعمقوا الكتاب او لم يقرؤوه قراءة جديدة.

الزيات: نعم. والمؤلم ان هؤلاء الناس يبنون مواقف فكرية وسياسية على أسس خاطئة. وأسمح لي ان أقص عليك هذه القصة: كان للعقاد صالون يرتاده أناس كثيرون من طبقات مختلفة. جاءه مرة عمدة وحضر احدى الجلسات ثم سأله قائلا: «يا أستاذ، البحتري أحسن أم أبو تمام؟» والح في السؤال حتى ضاق صدر العقاد، لأن العقاد لم يكن يقارن بين الشعراء بهذا الشكل. فلما اشتد الحاح العمدة قال له العقاد املا في أن يصرفه عن الحديث: «أبو تمام أفضل» فرد العمدة: «اليس كذلك؟ والله يا أستاذ هذا هو رأيي مع اني لم اقرأ هذا ولا ذاك»

حكاية بعض الناس مع كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» كحكاية العمدة مع أبي تمام والبحتري.

لقد اعدت مؤخرا قراءة هذا الكتاب قراءة دقيقة، وحاولت ان أقف عند المطاعن التي انزلوها به، واتبين مقدار صحة التهم التي وجهت الى طه حسين. أخذت أولا موضوع الشرق هذا الذي اتهم في شأنه طه حسين بأنه قال: ان مصر ليست من الشرق، وبالتالي هي من الغرب، فهي كافرة غير مسلمة، نظرت في المسألة فوجدت ان طه حسين لم يغفل عن ذكر ما يقصد بالشرق، فقد قال في أكثر من مرة وفي مواضع مختلفة من هذا الكتاب ما معناه ان مصر ليست من الشرق إذ قصد به الشرق الاقصى أي الهند والصين واليابان. فتفكيرنا ليس تفكيرهم وتراثهم مغاير لتراثنا انما الشرق الذي يعنيه طه حسين هو الشرق القريب الذي يحيط بحوض البحر الابيض المتوسط. وشرح معناه وقصده فقال: ان حدود البحر المتوسط الثقافية ليست حدوده الجغرافية فهذا البحر لا يقف عند الاسكندرية مثلا ولا بيروت، انما الحدود الثقافية تتجاوز الحدود الجغرافية. وقال ايضا: ان العراق مثلا، وهذا مضبوط في «مستقبل الثقافة في مصر» جزء من البحر المتوسط وان حضارته جزء من حضارة البحر المتوسط. وينسحب هذا أيضا على بلاد السودان وعلى موريطانيا أي على الدول المتحدثة باللغة العربية. ثم ان طه حسين يتساءل: «هذه الحضارة الحديثة التي تسمى حضارة البحر المتوسط، اليس لنا

«مستقبل الثقافة» وثيقة في الحداثة

فضل عليها؟ الم نقدم لها المعرفة في وقت ما؟ الم ننقل اليها كتب اليونان وغيرهم؟» وينتهي الى القول بأن في باليرمو وفي اسبانيا وجد الرافد العربي الاسلامي في بناء الحضارة الغربية بعد الرينيسانس. اذن فحضارة البحر الابيض المتوسط لنا فيها ميراث. وليس من العيب إذن ان نستعمل ميراثنا، ونستعمل ما جدده فيها رجال الحضارة الاوروبية وبذلك نشارك في تراث الحضارة العالمية كلها.

أما المقصد الظاهر جدا من هذا الكلام فهو حرصه على أن يتخلص العرب المعاصرون مما قد يكون مركب نقص عندهم. فلسنا في نظر طه حسين أقل من الاوروبيين ذكاء ومقدرة.. ولكن ينقصنا العلم. فعلينا ان نستوعب العلم لننافس الاوروبي أو الامريكي في كل ما وصل اليه. وما ينبغي على العربي ان يتصور اطلاقا انه مخلوق أقل منزلة من الاوروبي. وعليه ان يعلم انه يستطيع ان يباريه ويتفوق عليه. وهذا كلام كرره طه حسين مرارا، هذا هو جوهر كتاب «مستقبل الثقافة في مصر»

يقولون ان طه حسين دعا في هذا الكتاب الى انفصال مصر عن عالمها العربي. وهذه تهمة باطلة في نظري. واني ادعو القارىء الى ان يرجع الى الفصل الأخير من هذا الكتاب إن تعذر عليه قراءة الكتاب كاملا، هذا الفصل عنوانه «حلم». بماذا يحلم طه حسين؟ يحلم بأن تقوم شجرة الثقافة في مصر بشرط ان تظل فروعها كل الارض العربية حولها، وان لا تستأثر لنفسها بثقافة ولا يتقدم دون سواها من البلاد العربية. قد يقال ان هذا حلم، ان هذا «شعر» فما هو «النثر» اذن؟ النثر يقول انه لابد على مصر أن تقدم العلم والمعرفة في أسرع وقت الى كل البلاد العربية التي تحتاج اليها. عليها مثلا واجب انشاء مدارس بالمجان في مكة والمدينة لان أهل الحجاز يشتاقون الى العلم وليس عندهم (في ذلك الوقت، اي سنة 1937) موارد كافية لتحصيله. على مصر أيضا ان تسرع بتوفير المدرسين لسائر البلاد العربية. وقد سمعنا يوم امس الاستاذ الدكتور فاضل الجمالي يتحدث عن مساعدة مصر للعراق بارسال مدرسين وايفاد مدبرين لشؤون التربية يوم كان في حاجة الى ذلك.

أحب أيضا ان أقول كلمة أخرى عن هذا الكتاب. لماذا وضع طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر؟» في سنة 1936 أبرمت المعاهدة المصرية البريطانية التي تعترف لمصر بجزء من الحرية والاستقلال. هنا توجه طلبة الجامعة الى عدد من رجالات مصر وسألوا كل واحد منهم في فنه: ما هو واجب مصر؟ ما هو مستقبل الصناعة في مصر؟ ما هو مستقبل التجارة في مصر؟ وغير ذلك من الاسئلة.. وذهبوا الى طه حسين، وهو يتأهب للسفر الى خارج البلاد، وسألوه: «ما هو مستقبل الثقافة في مصر؟» قال لهم: «أنتم تفاجئونني بالامتحان، دون ان تعطوني فرصة التحضير، امنحوني فرصة للتفكير أولا» ثم ذهب الى أوروبا وحضر مؤتمرين في باريس، مؤتمر اللجان الوطنية للتعاون الفكري ومؤتمر التعليم العالي. ثم أملى كتابه على أن يكون تقريرا يقدم الى مصطفى النحاس باشا رئيس الوزراء انذاك. وبدأ فعلا في كتابة المقدمة وهي بين يدي الآن، ولم ينشر منها في الكتاب سوى جزء قليل. ولكن حدث في الاثناء ان سقطت وزارة النحاس باشا، فساءل طه حسين نفسه قائلا: «لمن أقدم هذا التقرير؟ هل أقدمه الى أناس في الحكم لا يمثلون الا الاقليات ولا تعنيهم شؤون الثقافة؟» ثم استقر رأيه على أن يقدم الكتاب للأمة جمعاء ونشره في جزأين.

اني اعتبر ان كتاب «مستقبل الثقافة في مصر كتاب الدفاع عن الأمة العربية، وليس كتاب الهجوم عليها، كما اعتبره كتابَ الاستنهاض لهمة الشباب، في مصر وفي كل مكان من الوطن العربي. اعتبر انه كتاب ينبغي ان يقرأ اليوم أيضا لان نصه مازال غضا جديدا. ويشاركني في هذا الرأي وزير التربية المصري الدكتور أحمد فؤاد سرور الذي يقول: «اني افتح هذا الكتاب كل يوم لأغرف منه كيف سأدبر شؤون وزارة التربية» وقد أعد في شأنه «كلمة» هي بين يدي الآن. واملي ان نطبع هذا الكتاب مرة أخرى حتى يكون في متناول القراء للنظر والدرس والتحليل. أما من شاء ان يسيء به الظن فنتركه وشأنه.

الشملي: أنا أيضا أحلم، معالي الوزير، وارجو ان يكون حلمي «نثرا» احلم بأن تكون الطبعة الجديدة من هذا الكتاب والتي ستنشر في مصر مصدرة بمقدمة بقلمكم أنتم لان ما تقولونه الآن اضاءة مهمة لنص مهم كبير اعتبره شخصيا من وثائق الحداثة.

الزيات: نحاول ان شاء الله. وأحب هنا ان استدرك شيئا. فلقد سمعنا الدكتور فاضل الجمالي يذكر يوم أمس في الندوة ان طه حسين دعا الى تدريس اليونانية واللاتينية وهذا صحيح. ولكنه أغفل ان طه حسين دعا أيضا الى تدريس الفارسية والتركية. ودعا إلى ألا نقصر اتصالنا بالثقافة العالمية على الوجه الاوروبي منها. كذلك دعا الى الا نقتصر على اللغة الفرنسية أو الانقليزية في اتصالنا بالثقافة الغربية. كل لغة في نظره عبارة عن نافذة، وكل نافذة تعطينا ضوءا جديدا، فلابد ان نفتح كل النوافذ.

الشملي: لقد أكد ذلك طه حسين في الفصل الذي خاطب به توفيق الحكيم في مجلة «الرسالة» بتاريخ 31 يونيو 1933 قائلا، في فقرة ممتازة، انه ينبغي ان نتيح لشبابنا تعلم لغات أجنبية عدة حتى لا تستأثر لغة بنا دون اخرى. كل هذا مذكور في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر». ولكن من الناس من لا يقرؤون، وان قرؤوا فهم غالبا ما لا يدققون. ولهذا دعوت في فاتحة العدد الجديد (55) من مجلة «الحياة الثقافية» الى ان نعيد مراس النص الحسيني، ان نعيد قراءته وفهمه لانه نص ثري. وأنا اذ أسميه هكذا «نصا حسينيا» مشتقا النعت من الاسم فاهتداء بسنة عند الغربيين طريفة يشتق بمقتضاها من الاسم نعت للنص، وذلك حين يكون الشخص عظيما، ولقد كان عميد الفكر العربي طه حسين شخصا عظيما.

حملة على طه حسين
أم هجوم على حركة التنوير؟

الزيات: أود أن أقول شيئا آخر: هل هوجم طه حسين، باعتباره شخصا من الاشخاص له علاقات شخصية، وله ككل الناس أصدقاء وخصوم، أم ان الهجوم كانت له أبعاد أخرى؟ في نظري ان من أهم الاشياء التي ينبغي ان تنشر كاملة رسائل اساتذة كلية الآداب الى طه حسين وهو خارج مصر لان هذه الرسائل حين تجمع وتنشر تكشف لنا حقيقة مهمة، وهي ان مهاجمة طه حسين لم تكن ضد الشخص الذي اسمه طه حسين انما ضد حركة التنوير والتقدم الفكري التي كان يقودها. والذين هاجموه لم يكونوا اشخاصا فحسب بل كانوا جهات غير معروفة دائما. وأوضح رأيي فأقول: ان كلية الآداب بالقاهرة لم يكن لها في بداية امرها أساتذة كبار. يسمع طه حسين عن شخص مهتم بالحضارة الاسلامية اسمه أحمد أمين فيلتقي به ويعينه مدرسا بكلية الآداب. ويشتغل عليه عبد الوهاب عزام منذ ان كان طالبا. فينجح بتفوق فيختاره طه حسين للتدريس ويعينه. هكذا اختار طه حسين كوكبة الاساتذة الذين الفوا هيئة التدريس في كلية الآداب أول الامر. هذه النخبة كانت نيرة

التفكير مجددة، وصارت بفضل تدريسها ومؤلفاتها تشكل حركة تنوير وتقدم، وصارت خطرا على مصالح بعض الجهات. هنا تتدخل هذه الجهات لتشتت هذه النخبة: يأتي احدهم الى أحمد أمين فيقول له: «أنت أستاذ في كلية الآداب، وهذه مؤسسة حديثة، ومستقبلك فيها غير مضمون ثم انك تتقاضى هنا خمسين جنيها (مثلا) تعال نعينك أستاذا للشريعة في كلية الحقوق بمائة جنيه» ثم يذهب آخر في الوقت نفسه الى عبد الوهاب عزام، ويقول له: «أنت تتقن اللغة الفارسية، تعال نعينك في احدى السفارات اماما للمصريين فيها» ويذهب ثالث أيضا الى ابراهيم مصطفى ويقول له «أنت أفضل من يعرف سيبويه والنحو العربي، تعال نعينك هنا أو هناك» لكن ابراهيم مصطفى يبتسم ويقول: «كدت اقبل ولكنهم قالوا لي: لابد ان تلبس ملابس ازهرية وأنا اشتريت ملابس افرنجية «طب انا اديها فين؟» والحق انه كان من اخلص المخلصين لطه حسين! وعرضوا على أمين الخولي ان يترك كلية الاداب ويشغل منصب سكرتير مشيخة الازهر وهو منصب ضخم جدا. كل هذه المناصب وغيرها اغري بها الاساتذة الذين التفوا حول طه حسين. عبد الحميد العبادي يقول: «عرضوا علي منصبا من الدرجة الثالثة ماليا لا ييأس صاحبه من الدرجة الثانية، لكني فكرت وقلت يمنعني من ذلك حبي للوطن مع ان للوطن ربا يحميه، ويمنعني من ذلك وفائي للكلية، ثم اني تذكرت صداقتك يا طه حسين فرفضت» هكذا عرضوا على احمد أمين وعبد الوهاب عزام وأمين الخولي وعبد الحميد العبادي وابراهيم مصطفى، وغيرهم كثير عرضوا عليهم ان ينفصلوا عن طه حسين. واذن فلم يكن شخص طه حسين هو المقصود بالهجوم وانما حركة التنوير التي كان يتزعمها طه حسين هي التي كانت هدفا لهذا الهجوم.

الشملي: أنا اعتبر ان هذه الشهادة منك اضاءة مهمة وانارة جيدة لقضية طه حسين مع خصومه.

ـ **الزيات:** ومن الغريب ان ينعت طه حسين بأنه عدو الاسلام. هل ان طه حسين حين جمع احمد أمين وعبد الحميد العبادي ودعاهما الى مشاركته في كتابة تاريخ الاسلام كان يكره الاسلام؟

الشملي: أنت تعرف ان أحمد أمين وضع صفحات جيدة عن طه حسين في كتابه «حياتي» وذكر كيف وصل الى الجامعة، وذكر تلك المكالمة الهاتفية بينه وبين طه حسين وكيف قال له مشدوها: «أنا أصبح أستاذا في كلية الآداب؟» فرد طه حسين: «نعم أنت أستاذ في الكلية» وقد كان عميد الفكر العربي من مشجعي أحمد أمين على انشاء الدراسات الاسلامية فألف الفجر والضحى والظهر واليوم. هكذا فتحت طريق علمية جديدة أمام أحمد أمين بفضل طه حسين.

وفاء للازهر وخصام مع الازهريين

الشملي: أنا اعتبر ان هناك مسألة لابد من اعادة النظر فيها وهي علاقة طه حسين بالازهر الشريف. فكما ان كثيرا من الناس اخطؤوا فهم «مستقبل الثقافة في مصر» وهو في نظري «الكتاب الوثيقة» و «الكتاب البرنامج» عن قضية الثقافة والتربية في الامة العربية، كذلك اخطؤوا في فهم حقيقة العلاقة بين طه حسين والازهر الشريف، انه لم يتنكر للازهر في رأيي. بل انه لم يحب مؤسسة كما أحب الازهر من البداية حتى النهاية. وما كان طه حسين ليكون من كان لو لم يكن ازهريا متشبعا باللغة العربية والحضارة الاسلامية والفكر العربي والتراث العربي. ان كل ذلك جعله يستفيد من ذلك التراث العظيم ليفهم أوروبا وليقدم لأمته مشروعا حداثيا. ولنا دليل على ذلك في مختلف النصوص. ولكن بين ايدينا فصل ممتاز حقا بعنوان

«ربع مية» نشره طه حسين في كتابه «أحاديث». وقد كتبه عندما زار الازهر بعد غياب طويل وبكى فيه من ذكرى الازهر. ان طه حسين لم يهاجم الازهر، ولكنه هاجم الضحالة الفكرية والضعف التربوي في الازهر. ولقد اعتز طه حسين بالاسماء الجديرة بالتقدير داخل الازهر مثل سيد المرصفي ومحمد عبدة وغيرهما.

الزيات: حقيقة أنا موقن بهذا الكلام. وعندما كنا نفكر في تكريم طه حسين تكريما دوليا كنت أقول لابد أن يكون من بين المكرمين شيخ الازهر. زلقد اخطأ الازهر عندما احتفل بعظمائه وعلمائه ولم يحتفل بطه حسين. لقد أحب طه حسين الازهر قبل ان يراه وقبل ان يغرق في طلب العلم فيه. ولكنه حينما دخله وسمع أستاذ الادب يفسر الشعر العربي الفصيح بالعامية المصرية، وسمع مفسر القرآن يقرأ الآية الكريمة «إذ يبايعونك تحت الشجرة» هكذا: «اذئبا يعونك تحت الشجرة» وحين وجد في الازهر وجوها أخرى من الضعف ضاق صدرا بهذا وبها وصل اليه الازهر في مرحلة الغروب، وأراد ان يشرق العلم فيه من جديد. لقد أحب طه حسين الازهر فعلا، وكان يحب ان يكون الازهر كما كان في سالف عهده منارة للعلم. وأنا أختم كلامي بهذه الكلمة:

في القرن الخامس عشر للميلاد كان هناك انقليزي يدعى ادولارد أوف باس، أدولارد من مدينة باس. كان طالبا بجامعة اكسفورد. فحدث ان قرأ الاستاذ نصا، فشك أدولارد في صحته لما فيه من تناقض. فضربه الاستاذ وقال له: اسمع واحفظ لا ولا تعترض على أقوال القدماء. فضاق صدر الفتى، وسافر الى باريس، فوجد نفس الطريقة في التعليم: ماثورات مقدسات لا يجوز التطاول عليها ولا محاولة فهمها. فترك باريس، وعبر جبال البيرينيه الى اسبانيا، وحل بطليطلة وكان العرب قد بدأوا يخرجون من اسبانيا ولكن بقي علماؤهم وبقيت تعاليمهم. هناك ابتهج الفتى لما وجد من مناقشات سليمة وجدل عقلي وكتب ادولارد الى ابن أخيه يقول له: «تعال انظر كيف ان معاهد الاسلام منافذ للنور، وليست مكانا للانغلاق شأن اكسفورد او باريس» ثم اغري الفتى بالوصول الى معاهد المسلمين خارج اسبانيا، فعبر الى المغرب فتونس وتعلم العربية وترجم كتبا من العربية الى اللاتينية الوسطى منها كتاب عن الموسيقى وأخرى كثيرة وأصبح هذا الانقليزي استاذا لبيكون (BACON) وغيره من علماء أوروبا الذين اشعلوا نور الحضارة الاسلامية في أوروبا كما يقول طه حسين. وقد اصدرت جامعة اكسفورد كتابا عن هذا الرجل، فرأيت ان اعرف بالرجل والكتاب فكتبت مقالات في «الاهرام» اختار لها طه حسين عنوان «قابس النار». فلما نشرت هذه المقالات تلقيت خطابات من بعض مشايخ الازهر يقولون فيها: «فهمنا عنك انك تريد ان تعرض بالازهر، واكسفورد عندك اختراع منك لتقول ان الازهر «وحش» والحق ان ما ذكرته كان حقيقة تاريخية. لكن ازهري العصر الحديث رأى نفسه في صورة الشيخ الاكسفوردي القديم. طيب، هل ان طه حسين ينعى على اكسفورد انها جامعة؟ هل يقول ان باريس ليست مكانا للعلم؟ طبعا لا. لكن تمر على الجامعات، كما تمر على الرجال، فترات يصيبها فيها الاعتلال والضعف ولا بد ان نعينها على ان تسترد الصحة والعافية. وهذا بالضبط ما حدث للأزهر.

يهود تونس
في بدايات نظام الحماية (1881-1911)

بقلم: محمد العزيز السنوسي

يعتبر يهود تونس أنفسهم منذ العهود القديمة من أبناء البلاد الأصليين بل يعتقد بعضهم أنهم من البربر، وهم أول المتساكنين تاريخيا بشمال افريقيا[1] ويرى آخرون بأن يهود تونس، المرتبطين دينيا بجاليات العراق وفارس وكردستان، أي ببابل القديمة[2] قدموا الى البلاد صحبة الفنيقيين[3] وأقاموا بقرطاجنة والمدن الساحلية[5] ولكن مما لاشك فيه أن اليهود انتشروا في شمال افريقيا، منذ العهد الفنيقي أي في أواخر القرن التاسع قبل الميلاد، قصد نشر التوحيد لدى المتساكنين[6] ثم ان تعرضوا فيما بعد، خلال فترة الاحتلال الروماني الى الاضطهاد وخاصة منذ عام 325 بعد الميلاد، عندما وقع اقرار المسيحية كدين رسمي للدولة الرومانية[7]، ثم مواصلة هذا الاضطهاد في العهد البيزنطي[8] فإن وضعية اليهود بتونس قد تغيرت كليا مع انتشار الاسلام في ربوع شمال افريقيا والاندلس، لما تحلت به هذه الديانة من تسامح مع أهل الكتاب، رغم ما أبدته الكاهنة[9] من مقاومة للمسلمين في بداية الفتح. لقد عاش اليهود بتونس بمثابة أقلية دينية، لا أقلية عرقية، فتمكنوا، حسب القانون، من ممارسة شعائرهم الدينية بكامل الحرية[10]، ومن المشاركة في الحياة العلمية والثقافية والاقتصادية[11].

ولقد تعرض اليهود، فعلا الى بعض الاعتداءات في فترات الأزمات الاجتماعية والاقتصادية وكذلك السياسية التي عرفتها البلاد. ولم تتخذ هذه «الاعتداءات أبدا» شكل التجازر (بوغرومات) المعدة منذ أمد طويل وبسابق اضمار، والمقترفة ببرودة دم مثلما وقع في أوروبا[12] ذلك لانه من المبالغ فيه اعتبار هذه الاحداث بمثابة عمليات «الاضطهاد[13]» بسبب حقد وراثي بين طائفتين (الاسلامية واليهودية) هما، فضلا عن كل أمر شديدتي الامتزاج حسب اليهودي أندري شوراقي[14] فهذه الاحداث هي في الواقع عوارض طبيعية في تاريخ المغرب العربي عامة، وتاريخ تونس خاصة، تضرر من جرائها كل من المسلمين واليهود على حد سواء وفي نفس الوقت[15].

وبصفة عامة وعلى عكس ما تعرض له اليهود في أوروبا الشرقية من الاضطهاد ومجازر ومعاداة للسامية» فانهم في أرض الاسلام، عاشوا سعداء[16].

وكانت تونس من ناحية أخرى - مثل غيرها من بلدان المغرب العربي ملجأ لعديد من يهود الأندلس الذين فروا من محاكم التفتيش التي أقيمت باسبانيا خلال القرن السادس عشر أو الذين أطردوا نهائيا مع من تبقى من المسلمين الموريسكوس سنة 1609 لأنهم رفضوا التنصر[17].

وقد قام يهود الاندلس أو يهود القرانة، مثلما وقع تسميتهم فيما بعد[18] بتعزيز الجاليات اليهودية التونسية التي تمركزت بالمدن الساحلية، وخاصة بنزرت وتونس العاصمة، ونابل، وسوسة، وصفاقس، وجربة[19]. ولكن رغم عملية التعزيز هذه فان يهود القرانة، المتأثرين أنذاك بالنهضة الثقافية الاوروبية استنكفوا من اليهود التوانسة أي أصيلي البلاد ورفضوا الاختلاط بهم[20] بل رفضوا تنظيم حياتهم اليومية والدينية على حدة، مكونين بذاك جالية وسط الجالية، اثر عملية الانشقاق التي تسببوا فيها سنة 1710. ولقد استمر هذا الانقسام بين يهود القرانة ويهود التوانسة الى غاية سنة 1944 ، على الاقل من الناحية القانونية[21].

يهود تونس قبل انتصاب الحماية الفرنسية سنة 1881

لقد تمكن يهود القرانة، بفضل علاقاتهم العائلية والتجارية مع يهود ايطاليا وفرنسا، أن يحتلوا مراكز هامة في السلم الاجتماعي، مع أقلية من وجهاء اليهود التوانسة، وأن يحكموا السيطرة على التجارة الخارجية للايالة التونسية، مكونين بذلك دولة وسط الدولة[22] نظرا لدور الوساطة الذي لعبوه خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو الدور الذي مكن للاستعمار الفرنسي من تفريضه[23] للدخول الى البلاد التونسية واحتلالها سنة 1881 .

ففي سنوات 1860 ـ 1880، وفي ظروف شرعت فيها فرنسا تخطط لاحتلال الايالة التونسية قصد ضمان تواجدها بالجزائر التي استعمرتها سنة 1830[24]، استغلت باريس دور «الوساطة» الذي كان وجهاء يهود القرانة والتوانسة يلعبونه في تونس للتدخل في شؤونها فشجعت الرابطة الاسرائيلية العالمية[25] على فتح المدارس لنشر اللغة والثقافة والحضارة التونسية والحضارة الفرنسية في صفوف يهود تونس[26]. وقد كانت فرنسا في نفس الاطار والظروف، أصدرت قانونا يمكن يهود الجزائر من التمتع بالمواطنة والجنسية الفرنسية مباشرة سنة 1870[27] وكانت قبل ذلك، قد تدخلت لفائدة يهود الايالة التونسية، مثلما وقع في قضية باتوسفاز[28] أو عند صدور عهد الأمان سنة 1[29] ودستور سنة 1861 [30].

وان كان أغلبية اليهود أو المؤرخون بصفة عامة، يعتبرون الاصلاحات الدستورية التي تحققت في تونس في أواسط القرن التاسع عشر، كانت بفضل الضغوط التي سلطتها الدول الأوروبية على البايات، فانهم وان كانوا محقين في هذا المنحى نسبيا تناسوا أن هذه الاصلاحات وقعت بمحض ادارة المصلحين التونسيين، وخاصة خير الدين التونسي[31] وأحمد بن أبي ضياف[33] الذين كانوا يرغبون في تركيز أسس نظام دستوري، يعتمد التفريق بين السلط، قصد القضاء على الحكم الفردي المطلق للبايات واقرار العدل لتنمية العمران، من ناحية، وحماية البلاد من اطماع الدول الاوروبية من ناحية أخرى[34].

فمنذ سنة 1856، وقع الغاء الجزية المفروضة على اليهود، بينما أعيد فرض ضريبة المجبة[35] على الاهالي بدون استثناء[36] ورغم الثورة التي اندلعت بقيادة علي بن غذاهم سنة 1864[37] ضد حكم البايات، وابطال العمل باصلاحات 1857 و1861، اثر قمع هذه الثورة[38] فانه لم يقع الغاء القوانين التي تمنح لليهود امتيازات[39].

ويعزى ذلك على الارجح الى سببين:

أولهما، ان حكومة الباي، كانت في أمس الحاجة، في بداية الستينات من القرن الماضي، الى سيولات وأموال عديدة لتسديد الكثير من المصاريف والديون التي استوجبت الاصلاحات العسكرية والادارية التي شرع فيها المشير الاول احمد باي[40] والتي تواصلت من بعده وقد لعب بعض اثرياء اليهود دورا كبيرا في هذا المجال[41] اذ كان الصادق باي[42] لا يثق الا فيهم لادارة شؤونه المالية[43] وذلك على الرغم مما قام به كل

من قايد اليهود[44] نسيم شمامة[45]، ثم ابن أخيه شلومو شمامة[46] من عمليات اختلاس وتهريب أموال الخزينة[47] أدت في النهاية الى افلاس الدولة والى تكوين لجنة دولية لمراقبة ميزانية وأموال الايالة التونسية[48].

أما السبب الثاني فيتمثل في عدم إلغاء الامتيازات الممنوحة لليهود والتي لا تخص عمليا الا اثرياءهم فيعود حسب ظني أيضا، الى ان الدولة التونسية لم ترغب في اثارتهم حتى لا يقدموا على طلب الجنسية الاجنبية من القنصليات الاوروبية، خاصة وان هذه الاخيرة شرعت في اطار سياستها الاستعمارية تتسابق على منح مواطنتها لليهود حتى يصبحوا من أفراد جالياتها ويعززوها. فيهود القرانة مثلما ذكرنا[49] يعتبرون أنفسهم متفوقين ثقافيا وحضاريا، وانهم من أصل أوروبي، فبدأوا منذ 1860 يتخذون الملابس الغربية وينتقلون، من حيث السكن خارج الحارة القديمة[50] في اتجاه الحي الاوروبي الحديث ويرسلون ابناءهم الى جامعة بيزة Pise الايطالية[51].

وهذا ما جعل المصلحين، وخاصة ابن أبي ضياف يفكرون في تمكين اليهود من مقعد أو مقعدين في البرلمان الذي وقع إنشاؤه بمقتضى دستور عام 1861[51 مكرر]. وان كان عدد يهود القرانة عام 1860، لا يفوق الالف، فان نصفهم تقريبا كانت لهم جنسية اجنبية فهنالك 397 يهوديا يحملون المواطنة الطوسكانية الايطالية، بمقتضى معاهدة وقع توقيعها عام 1822 مع دوق طوسكان[52]. أما عائلتا فورتي وفلانسي، فقد كانتا تتمتعان بالمواطنة الفرنسية، بينما نجد خمس عائلات أخرى تحظى بالرعاية البريطانية[53] وبما ان عدد يهود القرانة، الذين حصلوا على حماية مختلف القنصليات الاجنبية، وخاصة القنصلية الايطالية، قد ارتفع سنة 1871 الى 1100 شخص، من بينهم بعض اثرياء اليهود التوانسة، فقد أصبحت فرنسا لا تتأخر على منح مواطنتها لأي يهودي من القرانة «أثبت أنه أقام مدة وجيزة بمرسيليا[54]» غير ان هذه السلطات الفرنسية، بقيت في هذا الاطار، قبل أو بعد اقرار الحماية على تونس متصلبة مع بقية اليهود، رغم ادعاءات العديد منهم بانهم من أصل جزائري[55] ويعود هذا التصلب بالاضافة الى عدة عوامل الى ان العديد من التجار الفرنسيين تخوفوا، منذ سنة 1862، من منافسة اليهود لهم، لما لدى معظم هؤلاء من «مؤهلات تجارية عالية»[56].

ولكن السؤال المطروح، هل كان يهود تونس، قبل أو بعد الحماية، يمثلون «الشعب الطبقة مثلما أكده ابراهام ليون بالنسبة ليهود شرقي أروبا[57]؟ في الواقع وخلافا لما أقره ليون لم يكن يهود تونس يمثلون فئة اجتماعية متناسقة[58]

فقبل انتصاب الحماية سنة 1881 كان عدد اليهود جملة يقدر بثلاثين الف نسمة يعيش معظمهم في العاصمة. وعلى عكس ما كان شائعا، لم يكن جلهم يشتغلون بالتجارة «لم تختص بها الا فئة منهم[59]» فقد كانت هذه الجالية تنقسم الى ثلاث مجموعات يهود القطاع الرأسمالي، والطبقة المتوسطة، والفقراء[60] وقد كان هؤلاء فعلا، من المعوزين، يقومون باشغال حقيرة ذات دخل بسيط وغير قار، اذ كانوا من الباعة المتجولين، ومن النادلين وعمال المطاعم الشعبية وماسحي الاحذية والاسكافيين أو المتسولين.

وعلى عكس هؤلاء المعوزين الذين لم يثيروا اهتمام أي قوة دولية كانت لها اطماع في تونس قبل 1881 ولا اهتمام فرنسا بعد انتصاب نظام الحماية، فان يهود القطاع الرأسمالي المهيمنين على مالية الدولة وتجارة البلاد الخارجية وأغلبيتهم من يهود القرانة، كما اسلفنا قد كانوا محل عناية باريس التي أرادت استعمالهم كأداة للسيطرة على البلاد من ناحية، ولمواجهة المطامع الايطالية من ناحية اخرى.

أما الطبقة المتوسطة، وأغلبية افرادها من اليهود التوانسة فقد كانت تتكون من الحرفيين وصغار

التجار، وباعة المصوغ والحلي ورجال الدين وقد كان افراد هذه الطبقة منبوذين من طرف الفرنسيين ويهود القرانة في نفس الوقت.

واذن، فقد كانت الجالية اليهودية بتونس قبل الحماية وبعد اقرارها أيضا غير متجانسة، لا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ولا من حيث الانتماء الثقافي والحضاري وقد كان معظم افرادها باستثناء الاقلية المتجنسة يخضعون للقوانين التونسية باعتبارهم رعايا الباي. وقد كان العديد منهم وخاصة المقيمين بعيدا عن العاصمة غير متحمسين للتدخل الاوروبي[61] «خوفا من مزاحمة الاوروبيين لهم التي من الممكن ان تعيق امكانياتهم في الاثراء عن طريق الربا[62]».

وأمام هذه الوضعية عملت فرنسا على تركيز فرع للرابطة الاسرائيلية العالمية[63] التي كانت تسعى الى احداث تغيير في وضعية اليهود عن طريق التحرر الفكري لا عن طريق الهجرة[64] فقامت هذه الرابطة عام 1864 ، بتأسيس لجنة جهوية بتونس رغم عدم الاعتراف بها من قبل سلطات الباي[65]، فقد فتحت مدرسة ابتدائية للفتيان عام 1878 ، مباشرة اثر حصول فرنسا في مؤتمر برلين لنفس السنة، على موافقة الدول العظمى للشروع في احتلال تونس[66] ثم أقامت بعد معاهدة باردو[67] مدرسة ثانية للفتيات عام 1882 ، وثلاث مدارس أخرى بباجة، ومهدية، وسوسة في السنة الموالية، وأخيرا مدرسة بصفاقس عام 1905 [68] وقد وجدت الرابطة معارضة شديدة في جنوب البلاد نظرا الى أن يهود كل من قابس وجربة وبقية مدن الجنوب ظلوا متعصبين دينيا ورفضوا ارسال ابنائهم الى المدارس الأوروبية حتى لا يجبروا على التخلي عن حياتهم التقليدية[69].

وقد تمكنت فرنسا، عن طريق هذه المدارس من تنمية الطبقة الوسطى من اليهود الذين رأوا في نظام الحماية بتونس فرصة ووسيلة لانعتاقهم وتحريرهم»[70].

يهود تونس ونظام الحماية الفرنسية

ما أن أبرمت معاهدة الحماية الفرنسية على الايالة التونسية بباردو في 12 ماي 1881 ، ثم وقع تأكيدها بمعاهدة المرسى في 8 جوان 1883 [71] اعتبر يهود تونس، وخاصة أبناء الطبقة الوسطى، الذين تلقوا ثقافة فرنسية بمدارس الرابطة الاسرائيلية العالمية وعلقوا آمالهم في عدالة بلد ثورة 1789 «أن وضعيتهم القانونية لم تعد تتماشى وطموحاتهم وانتماءاتهم الثقافية اللائكية مما أدى الى تصدع في صفوف الجالية اليهودية أفرز «بين الآباء والابناء هوة عميقة»[72].

فالمتعصبون دينيا، ووجهاء الجالية، والشيوخ وجماعة الجيباريم[73] كانوا يريدون التمسك بعاداتهم وتقاليدهم وكانوا يحيون ويؤججون لدى عامة اليهود «معتقدات وخرافات غير قابلة للتوفيق من الثقافة الفرنسية» وقد وقع تشجيع هذا الاتجاه، من قبل المحافظين والحاخامين، وكذلك بعض يهود القرانة من رعايا بريطانيا وايطاليا. اذ أن هذا الاتجاه كان «يرفض التشريعات الفرنسية المتعلقة بالزواج والارث»[74] مثلما لاحظ ضابط من يهود فرنسا مائير قدم الى تونس في صائفة 1881 بغية تنظيم يهود البلاد وحثهم على مساندة التواجد الفرنسي فاقترح مائير تكوين «مجلس حاخامي».

وفي نوفمبر 1885 ، اجتمع 293 . من يهود العاصمة فقط في جلسة عامة وكلفوا 26 منهم لدراسة مشروع تأسيس مجلس حاخامي من 12 عضوا، تكون مهمته ادارة شؤون الجالية من جهة وضمان تمثيلها في البلاد من جهة أخرى[75]. ولكن هذا المشروع الذي بقي مطلبا أساسا الى حدود سنة 1920 [76] لم يشهد النور ولم يحض بموافقة السلط الاستعمارية، لعدة أسباب سيقع ذكرها.

هذا في خصوص اليهود التقليديين والوجهاء.

أما فيما يتعلق بيهود الجيل الجديد «وهم يتتمون حسب ماردوخي سماجة الى الطبقة الوسطى[77] وترددوا على المدارس الفرنسية وقد اعتبر هؤلاء أنفسهم منبوذين، وبدون جنسية اذ ليسوا بتونسيين ولا يتتمون الى أي بلد أجنبي، وليسوا بمواطنين فرنسيين[78] وأرادوا انتهاز الظرفية التاريخية الجديدة[79] آملين في الحصول على الجنسية الفرنسية جماعيا وبالتالي الارتقاء الى مصاف الحماة، لا البقاء في وضعية المحميين مثل بقية المتساكنين فبادروا بالابتعاد عن الأهالي المسلمين، محتقرينهم ومتعالين عليهم[80] مظهرين تعلقهم بفرنسا مؤيدين تواجدها في البلاد ومطالبينها في بعض الاحيان باستعمال القوة والقمع ضد المتساكنين[81].

فمنذ 1881 تمنى هؤلاء اليهود أن يصبحوا مثل اخوانهم في الجزائر في نفس مستوى الأوروبيين بالمستعمرة[82] وذلك بتطبيق الأمر الصادر في 24 أكتوبر 1870 المسمى بأمر كريسيو الذي مكّن يهود الجزائر آليا من المواطنة الفرنسية ولكن الاتجاه أصيب بخيبة أمل بسبب طبيعة نظام الحماية نفسه والذي ستتعلل به فرنسا في العديد من المناسبات.

ولم يتردد هذا الاتجاه في التقدم بنفس الطلب في ظروف أخرى فبعد إلغاء الشهادات القنصلية عام 1897 [83] وإعادة تنظيم المحاكم الحاخامية 1898 ، وظهور حوادث عرضية في نفس السنة بين مختلف الجاليات نتيجة لأحداث الجزائر واعلان مراجعة قضية دريفوس[84] قام يهود الاتجاه بنقد اجراءات جديدة معتبرينها منقوصة ومطالبين في نفس الوقت بتعميم المشمولات القضائية الفرنسية وكذلك المواطنة الفرنسية على كل يهود الايالة وعلى الاقل تمكينهم في حق الاختيار» والمتمثلة «في قدرة الأهالي على التخلي عن قانون أحواله الشخصية والامتثال الى القانون الفرنسي وقتيا أو جزئيا[85] فهم يرون أن المبادىء والافكار التي لقنتها إياهم المدرسة اللائكية تتناقض والنظام الحالي. ففي المدرسة تضبح مشاعرهم فرنسية ولذلك من المنطقي اخضاعهم للقوانين الفرنسية[86] وأظهر أصحاب هذا الاتجاه اللائكي أنهم على استعداد للتخلي عن قانون أحوالهم الشخصية[87] معتبرين «أن القوانين اليهودية المحلية من حيث الحق الشخصي والعائلي تتنافى واندماج اليهودي الكلي في المجموعة الفرنسية[88] خاصة فيما يتعلق بوضعية المرأة ذلك لأن القوانين المتعامل بها في تونس وخاصة باليهود تتميز في نظرهم بالعقلية القبلية[89] كما يرى أصحاب هذا الاتجاه الاندماجي أنه في صورة ما اذا تعارضت صيغة التجنيس الجماعي لليهود نص معاهدة الحماية فانهم يقترحون على فرنسا اصدار قانون يمكن يهود تونس من الاحتكام الى القضاء الفرنسي، لا (أن يقدموا) الى المحاكم الحاخامية «المتحجرة والمتعصبة»[90].

ولقد تزعم هذا الاتجاه منذ عام 1905 ، مردوخاي سماجة الذي أصدر سنة 1906 جريدة باللغة الفرنسية تحت عنوان «لاجوستيس»[91] بغية تكثيف الدعاية لفائدة ادماج اليهود تحت راية القوانين الفرنسية. وقبل انعقاد «المؤتمر الاستشاري للمستعمرات الفرنسية».

الذي انعقد في باريس في نوفمبر 1909 قصد تدارس الاصلاحات الممكن ادراجها على ضريبة المجبة، وامكانيات تسليط القوانين على يهود تونس، قام تجمع جريدة «العدالة» بحملة دعائية وبتنظيم تجمعات، مطالبا، في عريضة[92] ضرورة اعتبارهم مواطنين فرنسيين والملاحظ أن هذا النوع من التحركات لم يكن جديدا. فقد قدمت نفس المجموعة

نفس المطالب للمؤتمر الاستعماري المنعقد بمرسيليا عام 1906 ، ومؤتمر شمال افريقيا الملتئم بباريس عام 1908 وقد ساندهم في هذا المنحى، منذ 1905 ، كل من الفرع التونسي لرابطة حقوق الانسان والمواطن[93] والحزب الراديكالي الاشتراكي[94].

لم يحصل هذا الاتجاه الاندماجي الذي قاده كل من مردوخاي سماجة والمحامي جاك شالوم على مبتغاه المتمثل في التجنيس الجماعي «لكل اليهود[95]» وأمام رفض السلطات الفرنسية الاستجابة ظلت هذه المجموعة تجدد طلبها فيما بين الحربين ففي 1925 وقع عرض نفس المقترح أمام لجنة التأمت قصد البحث عن اجراءات كفيلة بالقيام باصلاحات بالبلاد[96] ورغم هذا التقصير من جانب السلطات الاستعمارية ازاءهم لم يتوان هؤلاء اليهود عن اعلان ولاءهم لفرنسا بلد ثورة 1789 التي يدين لها كل يهود العالم بفتحها لهم باب الانعتاق[97].

وبالاضافة الى مجموعة جريدة العدالة التي تطالب بالاندماج والانصهار الكلي في المجتمع الفرنسي، أفرزت الطبقة الوسطى لليهود اتجاها ثانيا تجمع حوار جريدة «لي ديفينسور» Le défenseur[98] التي أنشأها سنة 1908 نسيم حداد وفيكتور شيالوم بإعانة البورجوازية اليهودية الموسرة والمعتدلة[99]. وكان يطالب بالانعتاق فقط، رافضا الانصهار في المجموعة الفرنسية قصد المحافظة على خصوصية اليهودية وقوانين أحوالها الشخصية وعاداتها الموسوية وقد أكد هذا الاتجاه على ضرورة منح يهود تونس» مجلسا حاخاميا.

ورغم اختلاف هذين الاتجاهين جزئيا، فإنهما يلتقيان على أرضية واحدة ألا وهي التخلص من المواطنة التونسية والانتماء الى البلاد التي عاشوا فيها قرونا بدون مشاكل مع أهاليها. ولقد وجد هذا التيار معارضة كبيرة من قبل المعمرين والفرنسيين بصفة عامة. ولا غرابة أن تصدر، قبل الحرب العالمية الاولى جرائد معادية للسامية وليهود تونس مثل أسبوعية القصبة La kasbah عام 1888[100] والمستقل الاشتراكي المعادي لليهود

سنة 190[102] «والمستقبل» L'Indépendant عام 1907[101].

وعلى الرغم من ذلك، فقد تمكن اليهود المتعلمون من الحصول على مكسبين ضئيلين أولهما اصدار مرسوم في 3 أكتوبر 1910 يقضي بمنح الجنسية والمواطنة الفرنسية لكل يهودي تقدم بطلب في ذلك على شرط أن يكون حاملا لشهادة الدكتوراه، وثانيهما قانون مسمي Messimy الذي يمكن اليهود من القيام بالخدمة العسكرية في صلب الجيش الفرنسي، لا في اللفيف الاجنبي مثلما كان سابقا، للحصول بعد هذه الخدمة على المواطنة الفرنسية ولم يقع التخفيف من وطأة هذه القوانين التي سمحت لـ 299 يهوديا تونسيا بالحصول على الجنسية الفرنسية فيما بين 1911 و1923 ـ الا بعد الحرب العالمية الاولى التي شارك فيها 400 يهودي الى جانب فرنسا[103] ولكن قانون 1923 اشترط الاجازة للتمكن من المواطنة الفرنسية. فمكن هذا القانون 6640 يهودي من التمتع بها فيما بين 1924 من بين 27228 متجنس أي بنسبة 24,42٪ على أن 180 يهوديا فقط تقدموا بين 1938 بطلب للتجنس[104] ولم تأت اجراءات تنقيح قانون 1910 والتنازل عن الشروط التي فرضتها قبل سنة 1923 الا في اطار مقاومة الحظر الايطالي[105] خاصة وأن عدد الايطاليين أكبر بكثير من عدد الفرنسيين وأن ايطاليا الفاشية أكدت نواياها التوسعية في تونس على حساب فرنسا[106]؛ إن هذه المعطيات هي مؤشرات الى اعتبار أن السياسة اليهودية لفرنسا لم تكن واضحة وأنها تعاملت مع هذه الجالية حسب ما تقتضيه الظروف محاولة المحافظة على موازين القوى بين المعمرين الفرنسيين من ناحية والأهالي وسلطة الباي من ناحية أخرى.

السياسة اليهودية لفرنسا في بداية عهد الحماية الى ما قبل الحرب العالمية الأولى

إن الشروط التي فرضتها فرنسا وسلطات الحماية بصفة خاصة على اليهود التونسيين سنة 1910

للحصول على الجنسية والمواطنة الفرنسية، كانت خاضعة لعدة عوامل، منها طبيعة نظام الحماية ومؤسساته وكذلك العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

فقد كانت فرنسا مقتنعة بعدم قدرتها على تطبيق ما جاء في مرسوم كريميو الخاص بيهود الجزائر، في البلاد التونسية[107] باعتبار أن النظام القائم بتونس يختلف عن النظام المسلط على الجزائر[108]. فهذه الاخيرة كانت، منذ 1830، تعتبر مقاطعة فرنسية تديرها وزارة الداخلية الفرنسية مباشرة بينما كانت تونس تخضع الى نظام الحماية أي أن فرنسا مازالت حسب معاهدتي باردو 1881 والمرسى 1883، تعترف بسلطة الباي وبنفوذه على الأهالي[109] ورعاياه اليهود[110] ثم ان فرنسا لم تكن ترغب في تطبيق مرسوم كريميو بتونس حتى لا تكون سببا في اثارة اضطرابات مثلما وقع في الجزائر سنة 1870 [111] لقد اعتبر يهود تونس من ناحيتهم، ان معاهدتي باردو والمرسى لم تحدثا ثورة عميقة في وضعيتهم «اذ ان فرنسا كانت ترى بان المعاهدتين المشار اليهما، لا تمكنانها من «تجريد الباي من عنصر أساسي من سلطته، وذلك بارضاخ رعاياه الاسرائيليين الى القوانين الفرنسية بصفة جماعية[112] كما لم تتغافل فرنسا في هذا الاطار، عن المعارضة التي ابدتها كل من حركة شباب تونس قبل الحرب العالمية الاولى[113] والحركات الوطنية التونسية في فترة ما بين الحربين العالميتين. وقد احتجت هذه الحركات على فكرة منح الجنسية الفرنسية لرعايا تونسيين وتوفيرها لمن يدعون ان هذا الامتياز امكانية للانسلاخ عن التونسيين والعدالة الطبيعية» كما اعتبرت هذه الحركات ان هذا اجراء «سيخل بالتوازن الاجتماعي في تونس وسيثير صراعات كثيرة لا يمكن مداراتها[114] بالاضافة الى انه يمثل خرقا خطيرا لمعاهدتي باردو والمرسى[115].

ولم تكن هذه المسائل القانونية والاجتماعية المتعلقة بصبغة نظام الحماية تعلات الاخفاء، لاخفاء طبيعة النظام الاستعماري وحقيقته: فقد كانت لفرنسا عدة اعتبارات تتعلق بسياستها المتوسطية، خاصة مع ايطاليا جعلتها ترفض مواطنتها لليهود التونسيين بصفة جماعية فقبل اقامة نظام الحماية على تونس عام 1881 وبعدها مباشرة بحثت فرنسا مثلما اسلفنا عن سند لدى اليهود، فشجعتهم على ان يصبحوا من مجبيها لمقاومة اطماع روما في تونس، لكن احداث مارس 1887، وخاصة مظاهرتي يومي 21 و22 من نفس الشهر جعلتاها تغير موقفها ازاءهم، فكانت الحيطة منهم والشك في ولائهم.

وقد كانت هذه الاحداث نتيجة لقانون 27 ديسمبر 1886 والذي نشر بالرائد التونسي[116] يوم 13 جانفي 1887. ويرغم هذا القانون كل المسيحيين واليهود على اللجوء الى خدمات شركة انشأتها بلدية الحاضرة لنقل الاموات للمقابر. فرأى اليهود في ذلك إهانة لمشاعرهم الدينية، وقام الحاخاميون بتحريض جمهرة اليهود، فكانت المظاهرتان المذكورتان آنفا، حيث وقع اطلاق شعارات مناوئة لفرنسا وأخرى مساندة لايطاليا[117]. ثم ان السلطات الفرنسية كانت على يقين من «أن هؤلاء المتساكنين (اليهود) لم يكونوا متنورين لكي يتفهموا في نفس الوقت، دون الاشارة الى واجباتهم، عجزهم ومصالحهم الحقيقية[118]. وقد اعتمدت السلطات الاستعمارية على هذا العجز(؟) «للمحافظة أولا على انقسام الجالية اليهودية نفسها الى قسمين متنافرين: يهود القرانة ويهود التوانسة[119] وثانيا، لاثارة المسلمين ضدهم وذلك بجعلهم ظاهريا، موالين للنظام الذي أقرته مع اقصائهم عن الجالية الفرنسية حتى لا يقع في يوم من الايام المس بالمصالح الاقتصادية والسياسية لهذه الاخيرة[120].

ورغم العرائض والمظاهرات والتدخلات لدى وزارة الخارجية الفرنسية المشرفة على تونس من قبل

اليهود، لم تقم فرنسا بتمكينهم من مجلس حاخامي حتى لا يكون أداة خطيرة بين أيديهم وانما عملت على تنظيم هذه الجالية بتكريس تقسيمها قصد احكام مراقبتها[121] كما ان الكي دروسي لم يفتح امكانية التجنس الا بالنسبة لليهود الاغنياء ويهود القرانة حتى لا يكونوا سلاحا في يد ايطاليا، خاصة بعد ارتقاء الفاشية الى الحكم في خريف 1822[122].

وبالاضافة الى هذه العناصر فقد قرأت السلطة الاستعمارية حسابا للرأي العام الاوروبي وكذلك الشعور المعادي للسامية المنتشر في أوساط الجالية الفرنسية نفسها.

اليهود التونسيون والشعور المعادي للسامية لدى المعمرين:

منذ القدم لم يتعرض يهود تونس مثلما أسلفنا الى موجات معادية للسامية ذات بال فقد وقع معاملتهم أحسن معاملة خاصة في الفترة الاسلامية باستثناء الفترات التي عرفت فيها البلاد أزمات لم يتضرر من جرائها اليهود فحسب بل كل السكان[123] ويقر اليهود أنفسهم هذه الظاهرة، خاصة يهود القرانة الذين وجدوا في تونس ملجأ لهم بل يعتبر بعضهم أن اليهود والعرب اخوة من حيث الجنس (السامي) واللغة[124] وكذلك من حيث الدين اذ يؤمنون على الأقل بمبدإ التوحيد[125].

وقد ظلت العلاقات بين المسلمين واليهود، في بداية الحماية، على أحسن ما يرام وان وقعت بعض الاحداث بين العنصرين، فقد كانت هامشية وهي حسب اعتقادنا، أحداث وقع اثارتها من قبل المعمرين والسلطات الاستعمارية لتورية الواقع الاستعماري[126] وبالفعل، لم يكن التونسيون المسلمون من المتعصبين، مثلما يدعيه «بعض اليهود» الذين يصرخون للفضيحة لكل حادث بسيط. فرغم استنكاف (هؤلاء) من كل ما هو تونسي[127] ورغم تخليهم عن الوطنيين عند نشأة الحزب التونسي في مارس 1919[128] واختيارهم دوما للغالب القوي، لا الضعيف المهزوم، ورغم ازدواجية انتمائهم، فقد كان الوطنيون يعتبرون بأن لليهود نفس الحقوق والواجبات وبالتالي لا نظام مميز (لهم)، لا شيء غير المساواة مع المسلمين[130].

ولكن العداوة إزاء اليهود، بطابعها المعادي للسامية، لم ترى النور في تونس الا مع انتصاب نظام الحماية وقدوم المعمرين الفرنسيين. وقد برزت هذه العداوة، خاصة لدى التجار الأوروبيين كبوادر الظاهرة اللاسامية، قبل عام 1881 . فقد عبر هؤلاء التجار، منذ 1862 عن غضبهم لتواجد اليهود بالايالة التونسية اذ رأوا أن مهارتهم التجارية تمثل عنصر مزاحمة شديدة للأوروبيين الذين حرموا من الاستحواذ على الصفقات الموفرة لأرباح طائلة وقد اشتدت هذه المخاوف بعد انتصاب الحماية الى درجة أن فيكتور دي كارنيار أكبر عتاهية المعمرين الفرنسيين وزعيم اتجاه «المتفوقين»[132] كتب منه 1823 يقول إن كان المعمرون الفرنسيون يأتون الى تونس بقلة، فان اليهود يتسارعون اليها معتبرين الايالة بمثابة أرض الميعاد والجنة المفقودة أو بالأحرى بمثابة «القدس الجديد» لأنهم يتمتعون بنفس حقوق العرب دون أن يتحملوا نفس الالتزامات[133].

وقد اختارت الجالية الفرنسية من ناحية اخرى التصلب ازاء اليهود وحرصت سلطات الحماية على السير في هذا الاتجاه خاصة بعد أحداث مارس 1887 متهمة هذه السلطات بالتسامح مع اليهود فقد كتب جورج سادناك حول هذه الاحداث موضحا «كان من الأوكد ارسال فيلق الزويوة Zouaves[134] حرابهم في أفواه البنادق وأسلحتهم جاهزة وهذا من اللحظة الأولى. فهل ستظل فرنسا دوما نبيلة ومتسامحة الى درجة أنها ستمكن الهجمة اليهودية من التعالي على قوانينها[135].

وان كان فيكتور دي كارنيار لا يعتبر نفسه معاديا للسامية بصفة عامة، فقد كان يعترف بكراهيته لليهود، لا لشيء سوى لأنهم يعرضون في العمليات المالية فائضا ربويا بنسبة 120 بالمائة[136] ويريدون إنشاء «خلية سياسية»[137]؛ غير أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لغيره من الفرنسيين الذين كانوا يتباهون بمعاداتهم للسامية مثل بول جاكينو دوازي Paul Jacquinot D'oisy، صاحب جريدة القصبة La Kasbahالاسبوعية وهي الجريدة التي تعرف نفسها بانها معادية للسامية ومعادية لليهود والعبودية والتي صدرت فيما بين نوفمبر 1888 وماي 1889 فقد كان صاحب الاسبوعية ينعت اليهود بمصاصي دماء تونس بالحاقدين وبالمستغلين[138] وبالمجرمين[139].

وقد سانده في حملته هذه على اليهود الروائي الفرنسي غي دي موباسون Guy de Maupassant ففي أثناء اقامته القصيرة بتونس صرح غي دي موباسون لاسبوعية القصبة بأن تونس ليست مدينة فرنسية ولا ايطالية وانما عاصمة يهودية، تعبق نتونة»[140].

ولم يكن جاكينو دوازي المعادي للسامية الوحيد، في ظل النظام الاستعماري فهو ليس بالجنرال بدون جند مثلما نعتته بذلك أسبوعية أخرى[141] بل كانت هناك مجموعة أخرى من الفرنسيين تصدر جريدة «الصدى التونسي» L'écho Tunisien لصاحبها كولان دي لارمورColin de Larmor[142] وكذلك مارك فورنال Marc Fournelكتب يقول «عندما فكر الشيطان أن تونس لا تعد حيوانا مزعجا، ابتلاها باليهودي»[143].

هذا الشعور المعادي للسامية الذي برز في بداية الحماية استفحل سنة 1898 عندما وقع الاعلان في فرنسا، عن مراجعة قضية دريفوس Dreyvus ففي مساء يوم السبت 12 نوفمبر 1898 وقعت مشادات واصطدامات في المسرح البلدي أثناء عرض مسرحية مقتبسة من أحد روايات إيميل زولا اليهودي. ذلك لان آحد المشاهدين الفرنسيين صرخ «يسقط زولا! يسقط اليهود! يحيا الجيش!» الا ان أحد يهود القرانة أجاب: تسقط فرنسا! تحيا ايطاليا»[144] فكانت الشرارة لبوغروم لم تشهد العاصمة مثيلا له قبل ذلك: اذ قام الفرنسيون بتتبع اليهود في كل مكان. مما أدى الى تدخل السلطات للحيلولة دون أنخرام الأمن كما جدت أحداث أخرى مشابهة ففي فيفري 1899 وقعت مناوشات بين الفرنسيين واليهود أثناء الاحتفال بثلاثاء المرفع Mardi gras[145] وفي أفريل 1901 ردد الفرنسيون شعارات معادية لليهود اثر عرض مسرحية حول المسيح[146]. كما اشتهر طلبة المدرسة الاستعمارية الفلاحية بمشاداتهم مع الطلبة اليهود وهجوماتهم المتعددة ضد المقاهي التي يؤمها اليهود بصفة عامة وإذن، فقد وجد يهود تونس أنفسهم، قبل الحرب العالمية الأولى، في وضعية حرجة فتهافت بعض أفراد الطبقة الوسطى منهم للحصول على المواطنة الفرنسية والتحول من وضعية المستعمر الى وضعية السيد المستعمر أثار حفيظة الاهالي التونسيين الذين اعتبروا هذا الصنيع خيانة وعمالة. كما أثارت هذه الرغبة شكوك السلطات الاستعمارية التي أرادت في واقع الامر استعمالهم بإثارة مشاكل هامشية أمام تصاعد العمل الوطني، ثم أن الجالية الفرنسية نفسها لم تتأخر عن اظهار حقدها وعواطفها المعادية للسامية ورغبتها في اقصاء اليهود. واثر صدور قانون التجنس لسنة 1910 والذي صاحبته فرنسا بشروط لم تكن متوفرة لدى أغلبية اليهود، لم يجد الافراد المتعلمين من هذه بدّ من الالتحاق بالاحزاب اليسارية.

(الحزب الاشتراكي أو الحزب الراديكالي أنذاك) أو الانضمام الى النشاط الصهيوني.

وفعلا فقد قامت مجموعة منهم بتأسيس أول تجمع صهيوني بتونس في جانفي 1911 وهو «الاخوات صهيون» وتجدر الاشارة أن الصهيونية ذاتها لم تجد

الصدى المنشود لدى عامة يهود تونس فيما بين 1897 و1948» فالاسرائيليون التونسيون حسب *الصهاينة أنفسهم، غير مبالين عموما وليس لهم أي* محبة عميقة للصهيونية[147] فظل نشاطها «ذا طابع عابر»[148] وعدد المنخرطين فيها قليلا[149] اذ أن «90 بالمائة (منهم) لم يكونوا صهيانة الا ظاهريا»[150] ولكن رغم ضعف هذه الحركة الصهيونية بتونس بالمقارنة لما كانت عليه الصهيونية في العالم وخاصة في أوروبا والولايات المتحدة الامريكية، فقد كانت نشيطة وتمكنت من تأسيس عدة جمعيات في مختلف أنحاء البلاد وأن تنشط على المستويين الثقافي والاعلامي وأن تؤسس جامعة صهيونية للتنسيق بين مختلف الجمعيات.

الهوامش

(1) يرى بعض المؤرخين الصهاينة، مثل ناحوم سلوش، أو غير اليهود مثل اميل فليكس غوتيي أن سكان شمال افريقيا، البربر، هم من أصل كنعاني يهودي. راجع في ذلك

N. Slouch: **Etudes sur l'histoire des juifs du Maroc,** Paris, 1906, P.17.
N. Slouch: **Hébréo-phéniciens et judéo-Hellènes,** Paris, 1908, P.59.
André Chouraqui: **Les Juifs de l'Afrique du Nord,** P:U:F: Paris, 1952, PP.13-21.
Emile-Félix Gauthier: Le passé de l'Afrique du Nord, Payot, Paris, 1942, P.141.
R. Arditti: **aperçu historique sur le judaïsme tunisien.**
2) in Chalom (مجلة كانت تصدر بباريس) janvier 1927, P.14.
3) David Gazès - Essai sur l'histoire des Israelites de Tunisie, Paris 1988, P.15.

(4) شواراقي نفس المصدر، ص 13 ، 25 (بالفرنسية).

(5) شواراقي: نفس المصدر، ص 4.

وراجع عملنا في اطار شهادة البحث العلمي قسم التاريخ الجامعة التونسية وعنوانه

Les activités sionistes dans la Tunisie de l'entre deux-guerres (1920-1939).

تحت اشراف المرحوم البشير التليلي - تونس، 1980 (مرقون).

(6) ابن خلدون تاريخ البربر، ترجمة دوسلان الجزائر 1952، 1956، ج ا ص 208 (بالفرنسية) وفي سنة 1912، أشارت احدى الصحف اليهودية بتونس الى وجود قبيلة بربرية مازالت تدين باليهودية في منطقة السرس، قرب الكاف بالشمال الغربي التونسي، وهي قبيلة أولاد *بحوسي راجع صحيفة.*

Le judaïsme tunisien et nord africain, N°4, Novembre 1912.

(7) شواراقي: نفس المصدر ص ص 37/38.

(8) شواراقي: نفس المصدر ص ص 41/43.

(9) الكاهنة: هي المرأة التي قادت قبائل البربر، وخاصة قبيلة زناتة في مقاومتهم للفتح العربي لافريقية. وقد تمكن حسان بن نعمان قبل فتحه لقرطاج سنة 73 هـ/693 م من الانتصار عليها. هنالك عدة روايات حول هذه الشخصية، فمنها التي تعتبرها مسيحية وأخرى تعتبرها يهودية، مع الملاحظ أن الروايات الشعبية تعتبرها يهودية راجع.

(10) شواراقي: نفس المصدر ص 57.

(11) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية، مكتبة المنار تونس 1972، القسم الأول صفحات: 27، 66، 237، 238، 297، 298، 300، 312، 314، 379، 458.

Paul Sebag/ La Hara de Tunis, Paris, P.U.F., 1958, P.10.

د. أحمد الشريف: تاريخ الطب العربي بتونس، تونس 1908، ص ص 31، 33 (بالفرنسية).

(12) شواراقي: نفس المصدر ص ص 61/62.

(13) شواراقي: نفس المصدر، ص 61.

(14) شواراقي: نفس المصدر ص ص 61/63.

(15) شواراقي: نفس المصدر، ص ص 81/82.

(16) شواراقي: نفس المصدر ص 63.

بول صباغ: نفس المصدر، ص 12.

راجع أيضا

Denis Bensimon Douath: **Immigrants d'Afrique du Nord** en Israël, Paris, 1974, PP.20-21.
Robert Attal et Claude Sitbon/ Regards sur les Juifs de Tunisie, Paris, Abbin Michel, 1079? PP.10-14.

وانظر أيضا أعداد الجرائد الصهيونية التي تصدر بتونس وهي التالية:

- **Le réveil juif,** ni 67 du 18 Décembre 1925.
- **Le réveil juif,** ni 363-364 du 15 Septembre 1931.
- **La voix d'Ismaïl,** NI 26, du 15 Septembre 1931.
- **La voix juive,** ni 10 du 15 Août 1920.

17) **«Recueil d'études sur les Moriscos andlous en Tunisie...;** préparé par Miquel de Epalza et Ramion Petite, Tunis, S.T.D. 1973, PP.64, 114.

(18) يهود القرانة: هم اليهود الذين وقع طردهم، مع المسلمين، من الاندلس عام 1492 اثر سقوط غرناطة، ثم اثر قرار السلطات الاسبانية

عام 1609 . وقد استقروا في أول الامر في جنوب فرنسا وفي أهم المدن الساحلية الايطالية، وخاصة Livourna التي كانت تسمى بتونس آنذاك «القرانة» (بضم القاف) ثم انتقل معظمهم الى تونس وخاصة في القرن السابع عشر.

(19) استقر معظم يهود القرانة بالمدن الساحلية المذكورة، وخاصة في الحاضرة العاصمة تونس، وبفضل علاقاتهم مع من تبقى من أقاربهم بالمدن الايطالية، فقد أصبحوا من كبار التجار وأقاموا محلاتهم قرب الحارة في سوق بالعاصمة مازال الى يومنا هذا يحمل اسم سوق القرانة.

(20) نلاحظ بالنسبة لنفس الفترة، أن الاندلسيين أنفسهم سلكوا نفس التصرف، ازاء الاهالي، أقاموا في أحياء أو مدن خاصة بهم ولم يختلطوا بالاهاليالي في منتصف هذا القرن .

والملاحظ أن العديد من العائلات التونسية الاندلسية الأصل لها عديد من المخطوطات ترفض تمكين الباحثين منها.

(21) لم يكن هذا التقسيم عقائديا وانما كان شكليا. فيهود القرانة يعتبرون أنفسهم أكثر تقدما وتطورا من اليهود التوانسة فكونوا منذ 1710 مسلخا خاصا بهم وفرضوا حاخاما خاصا بهم، وكانوا يرفضون حتى التصاهر مع اليهود التوانسة لمزيد من التفاصيل حول هذا التقسيم راجع:

- شوراقي: نفس المصدر، ص ص 261 ـ 301.
- أرديتي : مقال مذكور بالهامش عدد 2.
- بول صباغ : نفس المصدر، ص ص 89،92.
- دافيد كازاس: نفس المصدر، ص ص 70 ـ 92.
- رعتال و ك سيتبون: نفس المصدر، ص 12.
- دونيس بن سيمون ذونات: نفس المصدر، ص ص 20 ـ 21.

22) Raoul Darmon: **La situation des cultes en Tunisie**, Paris, 1930; PP.73-74.
— Paul Lapie: **Les civilisations tunisiennes**, Paris, 1898, PP.165-170.

وقع نقل نفس الفصل من هذا الكتاب بمجلة كانت تصدر بتونس.

— Le Judaïsme tunisien et nord africain, N°1, Août 1912.

(23) حول دور الوساطة الذي قام به اليهود، تسهيلا لعمليات الاستعمار، راجع بصفة عامة

Ilan Halevi; question juive, Paris, 1981; P.98 et suivantes.

(24) يحيى بوعزيز: دور تونس في دعم حركات التحرير الجزائرية وموقف الجزائريين من احتلالها عام 1881، ص ص 87 ـ 99 بحث قدم خلال الندوة الاولى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس حول «ردود الفعل على الاحتلال الفرنسي للبلاد التونسية في سنة 1881» المنعقدة في 29/30/31/ ماي 1981 بسيدي بوسعيد تونس.

(25) أسس الرابطة الاسرائيلية العالمية

Alliance Israïlite universelle

بباريس سنة 1860 من طرف سبعة عشر يهوديا فرنسيا، من بينهم كريميو وهدف هذه الرابطة هو الرفع من المستوى المادي والمعنوي لكل الجاليات اليهودية في العالم، وذلك عن طريق التعليم والثقافة (الفرنسية) لا عن طريق الهجرة الى فلسطين وهذا ما جعل هذه المنظمة تدخل في صراع مع الصهاينة خاصة في العشرينات من هذا القرن. راجع:

Claude Hazez: Les Juifs Tunisiens et la colonisation française jusqu'au 1914, thèse 3ème cycle, dactylographiée, Paris, 1973; PP.11 & 14.
Bulletin de l'Alliance Israïlite Universelle, 1966, 2ème semestre, P.13.

(26) شوراقي: نفس المصدر، ص ص 215 ـ 216.

كلود حجاج: نفس المصدر، ص 147.

(27) هو قانون كريميو، وزير العدل الفرنسي آنذاك، والصادر يوم 24 أكتوبر 1870.

(28) سميول باتو سفاز، يهودي تونسي شتم الاسلام والرسول في احدى الأسواق الاسبوعية في ديسمبر 1856، فحكم عليه بالاعدام ونفذ فيه الحكم سنة 1857، رغم تدخلات قناصل الدول الاوروبية.

(29) أحمد ابن أبي ضياف: اتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الامان، تونس كتابة الدولة للاخبار، 1963، ج 4، ص ص 231 ـ 243.

30) Jean Gamiage: **Les origines de protectorat français en Tunisie 1861-1881**, Paris, PUF, 1960; PP. 63-65.
Jean Gamiage: **«Les Européens en Tunisie au milieu du XIXème siècle (1840-1870)»**, in les Cahiers de Tunisie, 1955, PP.388-421.
André Rymond: **«La France, la Grande-Bretagne et le problème de la réforme à Tunis (1855-1857)»**, in Etudes maghrébines, mélange Charles André-Julien, Paris, 1964, PP.137-164.
— Khelifa Chater: **Dépendance et mutations précoloniales, la régence de Tunis (1815-1857).** Publication de l'Université de Tunis, 1984, PP.595-596.
— J. Gamiage: **Les Origines...** op-cit., PP.63-78.

(31) ولد سنة 1825 في قبيلة أباظة الجركسية بمنطقة نهر الكوبان بجبال القوقاز، واختطف صغيرا وبيع عبدا في استانبول. ثم بيع مرة ثانية لمبعوث الباي، فجلب الى تونس سنة 1840. فتعلم المدرسة الحربية بباردو التي أسسها البشير أحمد باشا باي كلف بعدة مهام في أوروبا لفائدة الباي وشغل العديد من المناصب منها وزير الحربية ثم رئيس اللجنة الدولية المالية وأخيرا وزيرا أول من سنة 1873 الى سنة 1877 وفي الفترة التي تمكن خلالها من اسداء تعليم وطني ببعثه المدرسة الصادقية وتنظيم خزينة وثائق الدولة، اتهم بالتآمر على الباي بالاتفاق مع الباب العالي فقام الصادق باي بعزله فدعاه السلطان عبد الحميد سنة 1878 لشغل خطة وزير أكبر ولكن سرعان ما استقال سنة 1879 وتوفي باستانبول سنة 1890.

ومن أهم مؤلفاته: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك «تونس 1867».

راجع: محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين «دار الغرب الاسلامي»، بيروت، 1982 ج II ص، ص 271 ـ 279.

— Jean Gamiage: **Les origines de protectorat français en Tunisie,** Tunis, M.T.E. 1968, PP.588-589.

(32) ولد بتونس في محرم 1255/مارس 1840 في عائلة اشتهرت بالعلم درس بجامع الزيتونة وتخرج منه سنة 1278/1862. وقد كان من أول المتحمسين للقيام باصلاحات في البلاد فلما أن تولى خير الدين رئاسة الحكومة سنة 1873، حتى جاهر على صفحات «الرائد التونسي» بمساندة اصلاحاته وقد شغل في تلك الفترة عدة مناصب هامة مثل ناظر المطبقة الرسمية وعضوا في لجنة برامج التعليم بالمدرسة الصادقية، كما كان مراسلا لجريدة «الجوائب» التي كان يصدرها باستانبول أحمد فارس الشدياق.

ولقد كان بيرم الخامس عليلا، يشكو فقر الدم. فتعلل بذلك لكي يغادر البلاد، بعد عزل خير الدين فزار باريس ولندن والجزائر وفي سنة 1879 زار مصر ولم يغادرها الا في 1882 بعد أن أتهم بالمشاركة في ثورة عرابي، فاتجه الى الحرمين ثم سوريا واستانبول وبعد زيارة عدة بلدان من أوروبا الشرقية عاد الى مصر حيث أصدر فيما بين 1885 و1889 جريدة الاعلام وكتاب صفوة الاعتبار لمستودع الامصار والاقطار في أربعة أجزاء، وملاحظات سياسية حول التنظيمات اللازمة للدولة العلية مات بيرم الخامس في 1889 جوان ودفن بها.

راجع: محمد فحفوظ: مصدر مذكور. ج I ص ص 191 ـ 197.

(33) ولد بتونس سنة 1804 في عائلة تنتمي الى قبيلة أولاد عون، درس بجامع الزيتونة وفي سنة 1826 أصبح موظفا لدى البايات وخاصة المشير الأول أحمد باي اذ شغل لديه خطة باش كاتب وهي الخطة التي بقي بها الى سنة 1859، وهو الذي قام بتحرير فصول عهد الامان ودستور 1861 وأثناء ثورة 1864 اتخذ موقفا سلبيا واعتزل الوظيفة الى أن توفي سنة 1874.

ومن أشهر مؤلفاته اتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الامان أهم ما أتى فيه المقدمة التي كانت عملية تواصل لنظرية ابن خلدون حول العمران. لقد بقي هذا الكتاب مخطوطا ولم ينشر الا سنة 1963. راجع:

J. Gamiage: **Les origines...** OM. cit., PP.572-573.
Ahmed Abdesselam: **Les historiens tunisiens des XVIIè, XVIIIè et XIXè siècle.** Essai d'histoire culturelle, Tunis, 1973; 577 p.

(34) أنظر مقدمة اتحاف أهل الزمان.

Béchir Tlili: **Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident, en Tunisie, au XIXème siècle (1830-1880),** Tunis: 1974, 735 p.

(35) المجبة: ضريبة أقرها محمد باي سنة 1856 لاعانته على حل مشاكل الدولة المالية فهي بمثابة الاعانة. وقد وقع تحديدها بـ 36 ريالا يدفعها البالغون من الذكور. وقد أعفى من دفعها سكان خمسة مدن وهي: تونس العاصمة، صفاقس، سوسة، منستير، والقيروان، راجع غانياج:

مصدر مذكور ص ص 101 ـ 102.

Zaouche Abdeljelil: **«Question tunisienne», in Revue politique in parlementaire;** t;65, 1919, PP.131-154.

(36) وصدر أمر إضافي لعهد الأمان في 15 أفريل 1858 يخول لليهود امكانية امتلاك عقارات أنظر كلود حجاج: مصدر وقع ذكره، ص ص 89 ـ 90.

وقعت ثورة علي بن غذاهم الذي لقب بباي العربان وشاركت فيها معظم قبائل الوسط وسببها الاصلي أن الباي قرر مضاعفة المجبة من 36 الى 72 ريالا. راجع حول هذه الثورة أو الانتفاضة

37) Slama Bice: L'insurrection de 1864 en Tunisie, MTE, 1967, 195+

غانياج: مصدر مذكور، ص ص 187 ـ 281.

38) Khelifa Chater: **Insurrection et répression dans la Tunisie du XIXème siècle.** La méhalla de Zarrouk au Sahel (1864), Tunis, 1978, 230 p.

(39) شوراقي: مصدر مذكور، ص 90.

Jacques Chalom: Les Israélites de Tunisie, Paris 1908, P.29.

(40) ولد المشير الاول أحمد باشا باي يوم 2 ديسمبر 1806 واعتلى العرش يوم 10 أكتوبر 1837 حصل على خرمان الباب العالي في ماي 1839. ولكنه سلك سياسة مستقلة عن استانبول. قام بزيارة رسمية الى فرنسا من 5 نوفمبر الى موفى ديسمبر 1846 حيث استقبله لويس فيليب اسقبال الملوك. أصدر فيما بين 1841 و1846 قوانين تحجير تجارة العبيد وشرع في اصلاحات عسكرية وادارية وأراد بناء قصر في المحمدية شبيها بقصر فرساي ولكن لم يتممه وبقي فيما بعد خرابا توفي أحمد باي يوم 30 ماي 1855 ودفن يوم غرة جوان. راجع:

Mohamed Salah Mzali: L'hérédité dans la dynastie Huisseinite, Tunis, M.T.E., 1969, PP.37-38.

(41) مثل البارون Emile d'Erlanger وهو يهودي ألماني الأصل ارتبط بالاخوين Péreire وليسبس صاحب مشروع حفر قناة السويس. وقد تمكن D'Erlanger في وقت قصير أن يصبح من أكبر المموليين والمقرضين للدولة التونسية. انظر:

غانياج: مصدر مذكور، ص 582.

(42) ولد الصادق باي سنة 1814 وتولى الحكم يوم 22 سبتمبر 1859 فيما بين 15 و21 سبتمبر 1860 سافر الى الجزائر للالتقاء بنابليون الثالث الذي طمأنه على وضعية تونس ومستقبله حاول باعانة خير الدين اصلاح مالية البلاد ولكنه لم يفلح وهو الباي الذي أمضى يوم 12 ماي 1881 وثيقة الحماية توفي يوم 28 أكتوبر 1882. أنظر:

محمد صالح مزالي: مصدر مذكور، ص ص 43 ـ 47.

(43) يقول أحد الرحالة الاوروبيين في القرن الثامن عشر poiron أنهم هم (أي اليهود) الذين يثق فيهم الباي لادارة شؤونه المالية فأكبر قايد

للباي والمشرف على ماليته يهودي».

Cf. Poiron: «Mémoires concernant l'état présent du royaume de Tunis», Paris, 1925, P.16.

والملاحظ أن الصادق باي وقد وضع كل ثقته في قايد اليهود شمامة نسيم الذي فر بأموال الدولة سنة 1864 وتسبب في افلاسها.

Cf. lettre du général Hussein à ses avocats intitulée: Exposé des revendications du gouvernement tunisien contre feu Caïd Nessim Samama et contre ses ayants cause, Florence, 5.D.

(44) قايد هو منصب اداري في دولة الباي في مستوى الوالي وقايد اليهود مهمته جمع الضرائب من اليهود وتمثيلهم لدى السلطة.

(45) نسيم شمامة: سمسار يهودي، ولد بتونس سنة 1805 ومات بايطاليا سنة 1873 كان في الأول تاجرا للقماش ثم التحق بالجنرال بن عياد لخدمته، فأصبح المتصرف في خزينته سنة 1850 وفي سنة 1852 التحق بالوزارة الأكبر خزنه دار وفي نفس السنة أصبح قائدا لليهود ومديرا للمالية وفي سنة 1864 فر من البلاد ومعه 20 مليون فرنك من أموال الدولة. ورغم القضايا التي رفعت ضده في ايطاليا، فان الدولة التونسية لم تحصل على أي تعويض، راجع غانياج: مصدر مذكور ص ص 600 ـ 601.

(46) شلومو شمامة: حفيد نسيم شمامة عمل محاسبا عاما للمالية سنوات 1864 ثم فيما بين 1869 و1873 اختلس 10 ملايين ريال ثم هرب الى كورفو حيث توفي سنة 1883 غانياج: مصدر مذكور ص 601.

(47) غانياج: مصدر ذكر سابقا ص 269 ـ 270.

48) Jean Gamiage: La crise des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de Ti, osce (1860-1880), in Revue Africaine, 1959, pp.153-175.

(49) راجع هامش عدد 18.

50) Elix Cohen Hadria: Du protectorat français à l'indépendance tunisienne, souvenirs d'un témoin socialiste, Nice, 1976, P.4.
Elix Cohen Hadria: Les milieux juifs de Tunisie avant 1914, vu par un témoin, in le mouvement social, 60, Paris, 1967.

(51) حضرية: نفس المرجع الأخير.

(51 مكرر) سؤال من أحمد بن أبي الضياف وزير القلم والاستشارة قدمه الى المجلس الأعلى التونسي في ذمة الحجة 1277 هـ موضوعه لماذا لم يعين المجلس المذكور من بين أعضائه اسرائيليا لوجود عدد كبير من اليهود تونسي الجنسية بالمملكة التونسية وجواب الفريق حسين نيابة عن المجلس المذكور ـ ص 12. مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 18775.

52) Voir C. Masi: Fixation du statut des sujets toscans dans la résumé de Tunis (1822-1847), in Revue Tunisienne, 1938, PP. 155-179 et 323-342.

(53) شواركي: مصدر مذكور، ص 116 هامش 1 وجاك شلوم: مصدر مذكور، ص 163 هامش 2.

(54) شواركي: نفس المصدر، ص 116.

(55) مثل جوزاف كوهن قانونا صحافيا أنظر ملفه بوثائق الدولة التونسية (و د ت) ملفات المشبوه فيهم:

(56) وثائق وزارة الخارجية الفرنسية ـ مراسلة القنصل ليون روش بتاريخ 12 سبتمبر 1862 ـ مراسلات ت ج 57.

(57) ابراهام ليون: **المفهوم المادي للمسألة اليهودية**، بيروت، 1973، ص ص 22 ـ 24 مع مقدمة لماكسيم رودنسون.

(58) كلود حجاج: مصدر مذكور ص 7.

(59) ماكسيم رودنسون: الاسلام والرأسمالية، باريس 1968، ص ص 54 ـ 55 (بالفرنسية).

(60) ك. حجاج: مصدر مذكور، ص ص 9 و10 و107 ـ 125.

(61) نفس المصدر، ص 118.

62) Fournel Max: La Tunisie, le Christianisme et l'Islam dans l'Afrique Septentionale, Paris, 1886, PP. 36-39.

63) Cf. André Chouraqui: l'Alliance israîlite universelle et la renaissance juive contemporaine, Paris, PUF; 1866, 2 semestre, P.13.

(65) أراد رئيس اللجنة الجهوية بتونس للرابطة الاسرائيلية العالمي، كركسون التدخل في قضية عدلية تخص اليهودي يهودا سعادة، فأجابه الوزير الأول بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للايالة في المستقبل لفقدانه أي صفة رسمية «راجع: كلود حجاج/مصدر مذكور ص 147.

66) Cf. Charles André-Julien: L'Affaire Tunisienne (1878-1881), Tunis, Dar El Amal, 62 P.

(67) هي المعاهدة التي أبرمها محمد الصادق باي تونس مع فرنسا في قصر السعيد بباردو يوم 12 ماي 1881، والقصر محاصر من طرف الجيش الفرنسي الذي دخل البلاد عن طريق البر من الجزائر وعن طريق البحر بعد عملية انزال في بنزرت. وقد حاول شيخ مدينة تونس محمد العربي زروق اقناع الباي بضرورة المقاومة ولكنه لم يفلح. راجع:

Ali Mahjoubi: L'établissement du protectorat français en Tunisie, Tunis, P.U.T, 423 P.

(68) شوراقي: يهود شمال افريقيا، باريس، 1952، ص ص 215 ـ 216. والملاحظ أن العديد من البعثات التبشيرية الكاثوليكية أو البريطانية قد فتحت في نفس الفترة مدارس بالعاصمة.

(69) شوراقي: مصدر مذكور، ص 216.

(70) روني درمون: مصدر مذكور، ص

(71) علي محجوبي: مصدر مذكور، ص ص 129 ـ 139.

72) Henry Laarej: L'activité sioniste en Tunisie, Tunis 1920, P.3.

(73) الجباريم هم جمعية من الحاخاميين تعنى بشؤون الدفن والتأبين ويسمون أيضا اخوان الموت.

74) D. Cazas: Archives A.I.U., Dossier IC4, correspondance.

يذكرها حجاج: مصدر مذكور، ص 175.

(75) حجاج : مصدر مذكور، ص 168 .

76) «La voix juive», du 13 avril 1920.

77) Cf. Mardoché Smaja: De l'extension de la juridiction et la nationalité française en Tunisie, Tunis, 1905.

78) Le réveil juif, N° 229, 25 Janvier 1929.

(79) N 22,29 avril 1925 (جريدة أسبوعية وطنية ناطقة بالفرنسية) Le Libéral

(80) و.د.ت : جذاذة : الحركة الوطنية، ملف: اللجنة اليهودية العربية، وثيقة 1 بتاريخ , جويلية 1920 .

(81) جريدة Le Libéral : نفس المصدر.

(82) جاك شلوم : مصدر مذكور، ص 108 .

(83) شوراقي/مصدر مذكور، ص 116 وجاك شلوم: مصدر مذكور ص 163 وعلي محجوبي مصدر مذكور، ص.

Cf. Pierre Soumille : Européens de Tunisie et questions religieuses (1892-1901) Paris 1975, pp 198-199.

(85) جاك شلوم/مصدر مذكور، ص 97

(86) مردوشي سماجة : مصدر مذكور ص 30.

(87) جاك شلوم : مصدر مذكور، ص 94.

(88) نفس المصدر، ص 77 .

(89) نفس المصدر، ص 93.

(90) سماجة : مصدر مذكور.

(91) La Justice (العدالة) جريدة أسبوعية تعنى بشؤون يهود تونس صدرت فيما بين سنة 1907 وسنة 1934 مع الملاحظ أنها توقفت عن الصدور مدة وجيزة أثناء الحرب العالمية الاولى خاصة في سنة 1917 عندما أصبحت السلطات الاستعمارية والجالية الفرنسية تعيب على اليهود استغلالهم فترة للاثراء بينما أبناء فرنسا يموتون في الجبهة «صاحب الجريدة مردوشاي سماجة، ورئيس تحريرها سارج مواطي (بالفرنسية)

(92) أهم تجمع قامت به هذه المجموعة تم يوم 3 أكتوبر 1909 .

(93) جاك شلوم: مصدر مذكور، ص ص 132 ـ 134 .

(94) شوراقي : مصدر مذكور، ص 117 .

(95) أثناء انعقاد مؤتمر الشمال الافريقي بباريس سنة 1908 صرح أحد الحقوقيين الفرنسيين وهو السيد بارج : علينا أن لا ننـدهش لصُراخ اليهود المطالبين بالعدالة الفرنسية (كقانون)، اذ أنهم قليلو العدد «تصريح أعادت نشره جريدة Le Libéral عدد 25، 20 ماي 1925».

(96) صالح فرحات : المسألة اليهودية في Le Libéral عدد 19 ، 4 أفريل 1925 (مقال بالفرنسية).

(97) جاك شلوم : مصدر مذكور ص ص 4 و5.

(98) Le défenseur (المدافع) جريدة اسبوعية خاصة بيهود تونس صدرت في 1 نوفمبر 1908 واحتجبت في 18 جوان 1911 مديرها نسيم حداد ورئيس تحريرها شالوم فيكتور الذي أصبح منذ 1910 مديرا لها (بالفرنسية).

(99) مصدر مذكور.... . Elic Cohen Hadria : les milieux juifs

(100) La Kasbah (القصبة) جريدة أسبوعية معادية للسامية ومعادية لليهود والعبودية صدرت فيما بين نوفمبر 1988 وماي 1889 . صاحبها بول جاكينو دي وازي .

(101) l'indépendance socialiste anti-juif جريدة أسبوعية اشتراكية، مستقلة معادية لليهود صدرت في جويلية 1905 .

(102) L'Indépendant المستقل : جريدة تعنى بالمصالح التجارية والصناعية (للجالية الفرنسية) بالايالة التونسية. أسبوعية تصدر كل خميس ظهرت فيما بين 1900 و1908 وكانت معادية لليهود.

(103) بيار سومي : مصدر مذكور، ص 189 .

(104) شوراقي : مصدر مذكور، ص ص 119 و326 ـ 327 والدليل الاحصائي لتونس 1948 ص 12 .

(105) حول ما أسمته فرنسا «بالخطر الايطالي» راجع :

— Cavé (Monchicourt Charles) sur les traces de **Rodd Balek; le problème tunisien après 1921** - in l'Afrique française 1929, 520P.

106) Julitee Bessis: La Méditerranée fascistes. L'Italie mas solimienne et la Tunisie, Paris Karthala, 1981.

(107) أندري معارك : قضية مطالب يهود تونس. من بداية الحماية الى مرسوم 3 أكتوبر 1910 شهادة في البحث، باريس، ديسمبر 1970 (مرقونة بالفرنسية).

(108) وجه روسطان، قنصل فرنسا بتونس/برقية لوزير خارجية بلاده بتاريخ 19 سبتمبر 1881 يقول فيها : أرى الآن العديد من العوائق لتشجيع التجنيس بتونس فسيقع اتهامنا بعدم احترام التزاماتنا، وأننا نقوم فعلا بعملية الاحتلال التي رفضنا القيام بها جهرا.

راجع وثائق وزارة خارجية فرنسا، ج 10 وحجاج :·مصدر مذكور، ص 176 .

(109) محجوبي علي: مصدر مذكور، ص 38 وشوراقي : مصدر مذكور ص 144 .

(110) شوراقي: مصدر مذكور، ص 114 .

(111) بيار سومي: مصدر مذكور، ص 10 و11 . .

(112) J.O.R.T الجريدة الرسمية للجمهورية ليوم 25 ماي 1906 : تقرير النائب شومي Chammet.

(113) راجع: علي باش حامبة: اليهود التونسيون «بجريدة التونسي» (الناطقة بالفرنسية)في 14 ، 21 و28 أكتوبر و11، 18 و25 نوفمبر 1909 . وعبد الجليل الزاوشي: اليهود والعدالة «في تونس»في 4 نوفمبر 1909 والمسألة اليهودية بتونس « ب التونسي»في 30 ديسمبر 1909 زمن ناحية أخرى فقد نظمت حركة شباب تونس اجتماعا احتجاجيا يوم

10 ديسمبر 1909.

(114) نحن واليهود Le Libéral عدد 22، 29 أفريل 1925 (بالفرنسية).

(115) صالح فرحات: المسألة اليهودية Le Libéral عدد 19، 4 أفريل 1925 (بالفرنسية).

(116) **الرائد التونسي** جريدة أسسها جماعة حركة الاصلاح بتونس سنة 1860 تحت اشراف الباي. بالاضافة الى المقالات والدراسات التي ساهم بها بيرم الخامس والشيخ عثمان السنوسي وغيرهما كانت مجعولة لنشر الأوامر والقرارات التي تسنها الدولة البايات. أصبحت هذه الجريدة فيما بعد لا تنشر الا الأوامر وهي الآن تسمى «الرائد الرسمي للجمهورية التونسية» تصدر كل يوم ثلاثاء وجمعة.

(117) حجاج: مصدر مذكور، ص 194.

(118) وثائق الخارجية الفرنسية، مراسلة سرية في 7 أفريل 1887، ملف الاسرائيليون ج 1 وانظر أيضا حجاج: مصدر مذكور ص 219.

(119) وثائق الخارجية الفرنسية، مراسلة سرية في 25 أفريل 1887، ملف الاسرائيليون ج 1 وانظر أيضا حجاج/مصدر مذكور، ص 208.

(120) نفس المصدر.

(121) شوراقي: مصدر مذكور، ص 114 ـ 123 وبول صباغ: مصدر مذكور ص 89 ـ 92.

(122) جوليات بسيس: مصدر مذكور.

(123) شوراقي: مصدر مذكور ص 56 و61 ـ 63.

(124) جريدة: «صوت اسرائيل» (بالفرنسية) عدد 26، 29 أكتوبر 1920.

(125) جريدة: الصوت اليهودي La vois Juives (تونس) عدد 10، 15 أوت 1920.

(126) انظر بحثنا

Mohamed Larbi Snoussi: Les activités sinistrés dans la Tunisie de l'entre deux-guerres (1920-1939). Mémoire d'histoire, Faculté des Sciences Humaines de Tunis, 1980; 144P.

(127) راجع هامش عدد 114.

(128) محمد صالح لاجري: **تطور الحركة الوطنية بتونس**، تونس 1974، ص 168 (بالفرنسية) ومحجوبي علي: **أصول الحركة الوطنية التونسية** (1904 ـ 1934)، منشورات كلية الآداب، تونس، 1982 ص 203 (بالفرنسية) راجع أيضا وثائق المركز القومي للتوثيق بتونس، ملف 2 ـ 3.

(129) أحمد توفيق المدني: حياة كفاح (مذكرات)، الجزائر، 1976 ج 1، ص 51 ـ 52.

(130) Le Libéral عدد 22، 29 أفريل 1925.

(131) وثائق الخارجية الفرنسية، مراسلة ليون روش ليوم 12 سبتمبر 1862، مراسلات تجارية ج 57.

(132) تكون اتحاد المتفوقين منذ بداية القرن العشرين عندما بدأت تتطور الحركة الوطنية ويضم هذا الاتجاه المعمرين والموظفين الفرنسيين، انظر

Charles André-Julien: Colons français et jeunes tunisiens (1882-1912), in Revue française d'histoire d'Outre-Mer, TLIV, 1967, PP.87-150.

33) Victor de Carrières: «La Nouvelle Jérusalem», in la Tunisie française du 2 Septembre 1893.

(134) فيلق الزويوة: وهو فيلق من الجند الفرنسيين المكون من السينيغاليين عرفوا بقسوتهم ضد الأهالي وبتشددهم في تطبيق الأوامر وبصرامتهم في التنفيذ.

(135) G. Sadnac : «Les barricades à Tunis», in «Le progrès tunisien» du 24 mars 1887.

(136) بيار سوميي: مصدر مذكور، ص 195 وهي نسبة مبالغ فيها.

(137) نفس المصدر المذكور.

(138) «القصبة» (تونس)، نوفمبر 1888 (بالفرنسية).

(139) «القصبة»، 24 نوفمبر 1888.

(140) «القصبة» 19 جانفي 1889.

(141) Le petit tunisien (التونسي الصغير ـ أسبوعية)، 11، 18، و25 نوفمبر 1888 L'Echo tunisien (الصدى التونسي) أسبوعية صدرت بداية من سنة 1897. مديرها وصاحبها كولان دي لارمور

(143) مارك فورنال: مصدر مذكور، ص 37.

(144) بيار سيوميي: مصدر مذكور، ص 202.

(145) نفس المصدر، ص 205.

(146) نفس المصدر، ص 216.

(147) سيمون سلامة: **ساحة الوحدة، الاسبوع اليهودي La srmaine juive** (تونس)، عدد 38، 11 نوفمبر 1938.

(148) هنري معارك: **الواجب، الاسبوع اليهودي**، عدد 36، 28 أكتوبر 1938.

(149) **في الشارع... حوار منقوص** «الاسبوع اليهودي»، عدد 25، 10 ديسمبر 1937.

(150) نفس المصدر.

* مقدمة لبحثنا

والذي قدم في اطار شهادة البحث العلمي ـ تاريخ ـ بكلية الآداب بتونس، مع اثرائه.

«Les activités sionistes dans la Tunisie de l'entre deux guerre (1920-1939), Tunis, 1980 (dactylographié).

بين مجالات الرؤية المعمارية في أعمال الرسام عبد اللطيف الحشيشة

بقلم: خليل قويعة

● سلوك تواصُلي :

ان الفنان ان لم يعرض ابداعاته وان لم يمرّ عبر قناة التواصل مع «الآخر»، يموت في صمته ،،، أو يلوذ الى نفسه ويتشرنق داخلها. لذلك ترى نوعا من لهفة التواصل تلازم المبدع في كل لحظة... ونحن في تونس ما زلنا نعيش محنة توصيل تعبيريّ يتصدر مستوياتها ما يتعلق بغياب وسائل النشر المحترفة أو ما يتعلق بمحدودية العروض الفنية سواء لنقص القاعات المختصّة او لتمركزها في حيز محدود.

وقد حاول الفنان التشكيلي عبد اللطيف الحشيشة على مستوى شخصه، نسف هذا الانقباض الذي قبع

فيه رجال الفن والادب امدا طويلا والذي ما زلنا نرى العديد من هؤلاء بين حدوده المنغلقة. كما تجسّدت هذه البادرة التي ظهرت وراء سلوك عبد اللطيف الحشيشة في إقامته لمعرضه المعنون بـ «حصاد» (مارس 1987) ومشاركاته في المعارض الجماعية هنا وهناك (منذ 1976 إلى حد الآن : 1990). وقد اختار كمكان لمعرضه «حصاد» احدى قاعات المتحف الاثري - دار الجلولي - بالمدينة العتيقة بصفاقس حتى يكون هذا الموقع بمثابة النّواة التواصليّة الاكثر ملائمة بين تجربته الفنية وبين المتلقّي، وذلك في سبيل المساهمة في ردم الهوّة التواصليّة أو ذلك المرادف للقطيعة او ذلك الضباب الرّؤيوي المتولد عن البنية الثقافية السائدة وعن البنى المتوار ثة في مجتمعنا، هذا الضباب الذي يفصل الانسان في شتّى اهتماماته عن مناخ التجربة الفنيّة او يستلّه من أجوائها...

إن المهمّ هنا هو ان البعد التواصلي اول ما يروم الحشيشة تحقيقه من وراء مبادراته بعرض عيّنات من تجربته سواء كان ذلك على مستوى شخصي او جماعي، بقاعة العروض بالمتحف الاثري أو بقاعة العروض بالقصة بالمدينة العتيقة (بصفاقس) التي كانت رحما للعديد من المنتجات الفنية وسوقا في ذمّة الحرفيين طوال فترات خالدة من تاريخ تونس.

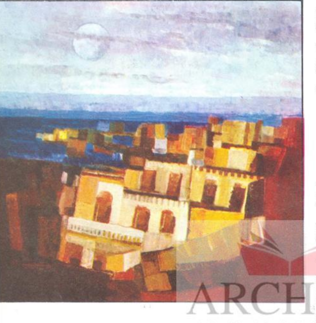
إن مثل هذه الفضاءات من شأنها ان تساعد على ردم الهوّة التواصلية القابعة بين الفنان والجمهور / المجتمع /الحركة اليومية، على الأقل على المستوى المكاني.

● سُلوك يوميّ :

إن أيّة محاولة لرصد معالم الرّؤية الجمالية لعبد اللطيف الحشيشة عبر أعماله، سيّان كانت التشخيصية او حتى التجريدية، لا تنفصل عن الايقاع اليومي لحياته. هذا ما يمكن ان نستشفّه بأنفسنا عبر معايشتنا لاعماله او ما يلمّح به لنا من خلال محاوراتنا العفوية معه. فمن خلال الأعمال في حدّ ذاتها نجد أن توزّع المعالجة التشكيليّة على استخدامات ومناهج شتّى، ما يدعّم عدم استقراره على منظومة فنيّة موحّدة. فمن مصافحة «مباشرة» مع الفضاءات العتيقة داخل او خارج المدينة العربية(لوحة عبر السوق أو لوحة الجدار المائل...)، إلى رؤية تجريدية مؤسلبة لهذه الفضاءات (لوحة انطباع...)، إلى رؤية تجريدية محضة في نهاية الامر تقوم غالبا على علاقاتا هندسية أو معمارية (لوحة بدون عنوان او لوحة أفق...).

وإنّه لمن الصعوبة بمكان تحديد سياق نسقي ثابت او كرونولوجي ممتد لحصر تطوّر التجربة من «المرحلة الأولى» إلى «المرحلة الثانية» فـ «الثالثة». ذلك لأننا نلاحظ أن كل «مرحلة» تحمل بين ثناياها لحظات من المراحل الاخرى، وذلك ما يبرّر النسيج التتابعي والهارموني والدّراماتيكي الذي يعيش بين تضاعيفه اعمال عبد اللطيف الحشيشة. فالسنة التي رسمت فيها «تكوين أفقي» أو «المربّعات المنصفة» هي نفسها التي رسمت فيها «الزقاق المشمس» أو «قرية هادئة».

بيد أنه مع ذلك، ولا نغالي في تقديرنا، يمكن أن نتّفق على بعض الشيء في أن صاحب معرض «حصاد» قد انطلق من التسجيلية المؤسلبة تارة والمباشرة تارة اخرى، تلك التي تتعامل مع المعيش اليومي في مجتمع المدينة ببعض حركاته داخل الاسواق العتيقة بوصفها خلايا للحياة والدينامية الانسانيّة داخل المدينة العربيّة. كما نرى الحشيشة اوان تماسه الجمالي مع حركات هذا الحيثي اليومي وكأنه يضفي على الأشياء الساكنة (النوافذ، الاقواس، الجدران...) أو على الأجسام المتحركة (المارّة، الباعة...) لمسات سريعة تخرج من لدُن معالجة شبه تسجيليّة ترتكز على أسلوب الضّبابية خاصة ولكنها ضبابية من نوع خاص (لوحة انطباع، لوحة في الزقاق المشمس، لوحة : عبر السّوق...) بحيث ان نسبة الإضاءة متوفرة بما فيه الكفاية او أكثر حتى، ولكن التّفاصيل الجزئية (ملامح



العربية كان عمود الخطوة الاولى وأمّا السعي في تطوير التجربة من الشبه تسجيلية إلى التجريدية فقد كان عمود الخطوة الثانية . . . وقد كان «فرناند ليجيه» أوّل من سعى، في تاريخ الفن الحديث بأوروبا، الى نسج مشروع هذين الخطوتين عبر مقولة «المعادل التشكيلي مع العصر».

● ايقاع الرّؤية التكوينية :

ان النظرة المعمارية التي تحكمها الاشياء والمساحات المتداخلة لم تكن مجرد قاعدة متواترة يلعب عليها الرسام من حيث يظل حبيسها، مثلما نرى ذلك على مستوى العديد من الاساتذة العرب ممن عالجوا المدينة وأشياءها الساذجة ونذكر في هذا الصدد تجربة خالد معاذ (سوريا) أو محسن طريفة (تونس) (ومثل هذه التجارب وصلت الى «تجليات» طقوسية فريدة ولكنها لم تواكب الهاجس السر مدي للتطور والاستفادة من المدارس الحديثة، وإنما كانت المعايشة التراثية لعبد اللطيف الحشيشة منطلقا وخاما لبلورة رؤية تشكيلية حديثة تجسمت في الاستخدامات التجريدية للواحدات المنحدرة من الخامات المعمارية المتداخلة التي عانقها الرسام خلال معايشته لايقاعية الحياة برمّتها وللحظاتها البنائية العامة.

وهكذا ، كانت تجربته الاولى بين الاسواق والدّكاكين والدّهاليز والسّطوح والأقواس والسعي الانساني اليومي الساكن في صلبها، بداية لتوهّج رؤيا انطباعية لا واعية تشكلت فيها بعد بنوع من الاسلبة الذاتية ثم تطورت هذه المعالجة عبر رؤية مدر بة الى ان بلغت النفس التجريدي. وبهذا التمشي قفز الشكل من تحديثه المرجعية النسبية ومن تعييناته الاصلبة الى التمتع بنكهة التحرّر بشيء من حيوية الحركة وفي سياق التكوينات التي تصهر محور اللوحة في ارضيتها. فقد حاول الرسام، هنا، اعطاء صياغة جديدة للعلاقات المعمارية بين العناصر المستلة من المدينة. كما عمل في مرحلة موازية في توظيف بعض المفردات التشكيلية الزّخرفية المستلة من الزربية التونسية وذلك بإدخالها عضويا مع العناصر السابقة، ثم تركيب هذا وذاك ضمن نسيج مسطّح في الغالب من شأنه أن يصهر الكتلة في الأرضية والحركة في الفراغ. . . وإلى هذا الحد، يتضح ايقاع الرّؤية التكوينية كما يتجلى في لوحة : تمائم ولوحة : بدون عنوان ولوحة المربعات المنصفة، ، أو في لوحة : تكوين أفقي. . . (في لوحة : بصمات، نشاهد الكتلة وهي تذوب في الارضية من خلال تمرير لوني وضوئي هادىء مع الحفاظ على بعد مركزي في هذه الكتلة وفي اللوحة عامة).

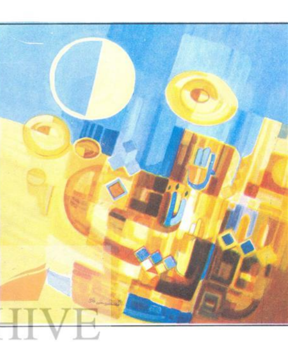
ولما كان لأي فضاء معماري بالأمس القريب صلة معقودة مع نوعية التكوين التجريدي، لا يمكن ان

المجرّدة»، سياقات تراكمية من المساحات عير قابلة لان نعزلها عن الفضاء العام للمشهد، أشكال لشخوص يجولون حيئة ورواحا، ومن جوف المشهد (الزقاق) يلوح شيخ يحمل قفة... وقد تبلغ لحظة التعايش مع هذه الاجواء العابرة أشدّها فنرهص بهذا الدّبيب اليومي والسّعي المستمرّ وكأنه يلعب امامنا زمنيا، مثلما نتخيل تلك الاصوات المتنوّعة وذلك الضجيج اليومي الذي يسكن الانهج الضيقة للمدينة المكتظّة والمكثفة بالحركة والاشياء... كل هذه الايقاعية ندركها جيّدا بأبصارنا ـ أو قد يكون ـ.

ولعل ذلك من شأنه ان يذكرنا بأعمال الكثير من الاساتذة العرب ممن انصهروا في معمارية المدينة العربية وافرزوا تجارب حديثة من خلال معالجاتهم التشكيلية مثل محمود السهيلي (تونس).

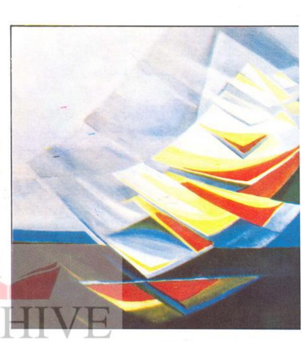
إن حضور السلوك اليومي في تأسيس زوايا الرؤية الجمالية (وقد كشفنا ذلك في جعل المعطى المعماري والحضاري كمنطلق خام للتجربة) يؤكد إيمانا واضحا بضرورة تلازم النضج الفني مع المشروطية الحضارية ومع العصر. ورُبّ مرة يصرح لنا الرسام بان جدوى المرحلة التأسيسية التي نعيش، رهينة ضبط أسس تواصلية مع الجماهير ـ مع الناس الذين نتعايش معهم يوميا والذين يؤلفون الجماهير التي نعرض بينها اعمالنا.

وبهذه الروابط او بالوعي بها، ثقافيا وجماليا، نحدّ من الازمة التواصلية مع الناس وننفي ولو نسبيا قطيعة الفن مع المجتمع من الزوايا المقصودة. فقد كان منطلق السير الى «المرحلة» التجريدية مندغما مع المشاهد المألوفة واليومية عند الناس. وقد مكّن ذلك من تأكيد خطوتين على الاقل؛ الأولى هي «تحضير العبور من الرؤية الجمالية الى الوعي العام ـ من الفعل الابداعي الى الادراك التام بمعناه الحقيقي من قبل العامّة»، أما الثانية فكانت مشروع «المعادل التشكيلي للعلاقات الجديدة في العصر». فالانطلاق من المدينة



الوجه البشري او مربعات النافدة على سبيل المثال...)، تعيب أصلا وذلك ما يؤشر على ان الرسام، على الاقل هنا، لا يهتم بالملمح التسجيلي بقدر اهتمامه ببنية الشكل العام.

ان اللمسات السريعة التي يضفيها الحشيشة على العناصر الساكنة او المتحركة أدّت إلى الإقرار بأن هذا الاضفاء لم يعد متجليا من الخارج بل يتأتّى إفرازا لجدلية تكوينية تجمع الرسام بالبقاع المعمارية المتآكلة وبالسكونية الخالدة للحركة الانسانية داخلها من حيث يدخل عضوا صميميا مشاركا في هذا الحيثي المألوف، الراحل شيئا فشيئا والخالد في مستوى اللوحة الفنية؛ أجواء ضبابية دافئة لونيا آفاقها غارقة في مسافة ابعاد طويلة، كتل معمارية متداخلة، منصهرة، متنافرة،، لا يمكن تحديدها بسهولة على مستوى «العين



نغضّ الطرف عن ان هناك لحظات تجريدية انسربت مع حيوية الاستفادة من الاشكال المعمارية العتيقة ضمن التجربة الاولى. بيد أن ما أفرزه «خط» الحياة التشكيلية للرسام يبرز كيف وقع التخلص من رواسب الرؤية المعمارية البنيوية التي تتأسس من بنية ايكولوجية ـ تشكيلية (نسبة الى التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية هذه المرة) تربط الفرد كوحدة اجتماعية ببنية المجتمع ثم تدغم بين هذه البنية وحركتها على الارض من جهة، وبين التكوين المعماري بكافة تمفصلاته الانسانية من جهة أخرى.

● معمارية الصّياغة الجديدة :

إن تقصيّ حركة تشكل التكوين على مستوى هذه الصياغة الجديدة (ونقصد التجريدية والتجريدية المحضة) لا بد من ان يمرّ بالنظر في وجهين رئيسين اولهما التناول التحليلي وثانيهما التناول التوفيقي أو التركيبي، على ان هذا التقسيم لا يعني انفصال الوجهين زمنيا كما هو الشأن بالنسبة لما ظهر مع التكعيبية التي كانت الرؤية التحليلية التي انطلقت بها تسبق الرؤية التوفيقية بسنوات عدّة. فقد كانت الثانية كردّ فعل على الأولى كما يرى ناقد ومؤرّخ مثل د. نعيم عطية. كما كان ظهور عملية التوفيق بين تراكمات من الوحدات المستلة من الاشياء والمشاهد اليومية افرازا للملل من مرحلة تفتيت الاشكال وتجزيئها او توظيفها وتسويغها... ولكن ما لا يمكن نكرانه مع أعمال الحشيشة أن تبويب اطوار العملية التكوينية للوحة في وجه تحليلي وآخر تركيبي لا يعني تنافر الوجهين وانفصالهما زمنيا ولا يعني مجيء الثاني كامتداد للأول، إنما يعني تعدد اوجه المعالجة أوان اللحظة التشكيلية الواحدة، مما يضفي على التكوين نوعا من الحيوية والامتلاء. وقد ساعد على انبثاق هذين الخصيصتين مدى حضور الصراع بين مجمل الاوجه المستخدمة. فالعمل التحليلي في أعمال الرسام يتجلى في نفس اللحظة التي تحتضن العمل التركيبي. ذلك لان كلا الوجهين من العمل يتجاذب طرف جدلية تكوينية مع الآخر من حيث لا يمكن لأيّ منهما ان ينمو بمعزل عن الآخر باعتبار ان هوية كل وجه رهينة تناقضها مع هوية واساسيات الوجه الآخر. ومن هنا تتجلى الوحدة بين الوجهين ويتجلى، تأسيسا على ذلك، البناء المتكامل للرؤية العلاجية في تشكيل عبد اللطيف الحشيشة.

إن الصياغة الجديدة التي تميّز أحدث الاعمال في مجموعة «حصاد» كما في الأعمال الاخيرة، تنطلق بتحليل الجسد المعماري ونسف مكوناته، تلك المتمثلة في أشكال البيوت والمظاهر المعمارية التي استعان بها الرسام بعد ان انتزع أشكالها من البيئة وظهرت فيما

بعد كشظايا مشوّهة بفعل التناثر وهي كذلك تلك المكونات التي توحي بعلامات مرجعية متآكلة بفعل الزمن الزاحف على اشكال المدينة العربية العتيقة مرجع هذه العلامات.

وتبلغ هذه الصياغة الجديدة في الأعمال التجريدية الأخيرة مرحلة النضج أو ان تحقق الوجه التركيبي الذي يتناول هذه الشظايا المعمارية تلك التي جاءت بدورها عبر عملية تفتيت للكتلة ككلّ.

كما ان من مميّزات هذا الوجه الثاني أنه يهتم برصد شبكة العلاقات لهذه الشظايا بين بعضها حتى تصاغ البنية العامة للوجه. فالاشكال التي وقع تهديم بنيتها الهندسية المألوفة تدخل الآن (في نفس اللحظة) ولادة جديدة ضمن الدور الاساسي التكويني الجديد.

بهذه الكيميائية الجديدة للاشكال التي تمثل عمود التشكيل لهذه الصياغات الجديدة، يغيب عنا ذلك التخريب المستمر للعلاقات النمطية المتوارثة والمتواترة، ذلك لأن اهتزاز الاشياء على قماشة اللوحة يحيلنا الى بدايات متجددة ومتعددة الابعاد باستمرار. وان هذه المعركة التي يقودها الحشيشة عبر معاناته التجريدية باستمرار ـ أي معركة الشكل أو بالاحرى معركة تحرير الشكل ـ توازيها معركة لتحرير اللون، تذكرنا بتلك التي قادها «روبرت ديلوني» أو ان العمل على دعم ما سمّي بالمعادل التشكيلي مع العصر.

وكمعادل جدلي لما يصل اليه الشكل من نمو وما يصل اليه التكوين من نضج يتأتّى الحس اللوني بمزاجه الجديد متساوقا مع ذبذبات الرؤية التجريدية... فلم يعد الرّمادي يعني ممرّات أنهج المدينة ولم يعد الازرق سماء تستر الفجوات الواقعة بين البيوت ولم يعد يمثل جوف الزّقاق وأفقه، مثلما يتجلى في بواكير تجربة الحشيشة (رغم بعض التحفّظات). ذلك لان المسحة التجريدية اقتضت عبر خطوط الرؤية الخصوصية للر سام ان يكون اللون قيمة في حدّ ذاته.

إن تجربة التجريد الهندسي للرسام كانت حاملة بين ثناياها مجمل التقنيات والمعالجات التي وصلت اليها سيرورة تطوّر حياته في المرسم، وذلك ما يعود الى امتلاء الرّؤية وكثافة أبعادها ونضج مسارها المطّرد، على عكس ما يتجلى في بداية تماس الرسام مع جسدية المدينة العربية. ولعلنا لو وضعنا خطوط تطور التجربة على محكّ التقصيّ العميق لوجدنا ان ما ساعد على بلوغ رؤية تجريدية تتحمل تجميع زاوية تحليلية واخرى تركيبية هي العين المدربة التي استطاعت ان تروّض الرّؤية اللحظويّة لنسيج الوحدات وتمنهجها بعيدا عن تلك «الطّرطشات» العفوية وعن ذلك المزاج العشوائي.

ومن ثمّ، كان يحكم النسيج التشكيلي للتكوينات حسّ تصميمي يرصد آفاق المغامرة ويخطط لها قبل ان يخوض فيها ادائيا على القماشة، مثلما ز يصرّح لنا به صاحب «حصاد». ومن المزايا التي يوفرها هذا التصميم قبل التكوين انه يخوّل للرسام امكانية محاصرة «الفكرة» تشكيليا واصطياد مستلزماتها وحيثياتها التقنية ثم هضمها واستيعابها في مرحلة اخرى. أما مزايا هذا التصميم اثناء أداء اللوحة فتتمثل في ترويض الاشياء المحتدمة على مستوى خامات الاشكال والعمل على هرمنتها حتى يتسنّى استيعابها وهضم النظام الذي تتحرك فيه من قبل المتلقي الذي يسجل مفعولا آخر للتصميم (ذلك الذي يتجلّ بعد أداء الرّسام).

هكذا تكون العملية الادائية للوحة مشربة بخطوط ما قبلية تصوغ أبعادها. ومن ثم كانت العملية الابداعية غير مرتكزة على مرحلة الاداء بقدر ما تقوم على اساس رؤية نامية تنغرس جذورها في ذهن الرسام ثم تكبر وتنضج شيئا فشيئا عبر التجربة اليوللهمية مع الاشياء والحركات الى ان تختمر وتترجم عبر التصميم وبعدها يكون رسم اللوحة Peinture. وتجدر الإشارة هنا الى أن هذا النهج يتضارب مع

حيوية تكوين الشكل عند زملاء الرسام من المعاصرين مثل غونترغراس (ألمانيا) الذي تكون العملية الابداعية عنده وليدة لحظتها.

إن اللحظة التشكيلية التي تميّز تجريدات الحشيشة تكون مكثّفة أثناء مرحلة الأداء L'exécution، بيد أن جذورها وأطوار تكوينها تعود الى معايشات عديدة يرجع الفضل اليها في تركيز العملية الابداعية حتى وان كانت هذه العناصر برّانية توجد من خارج الخطاب التشكيلي او لنقل انها عناصر من طبيعة ميتا ـ تشكيلية Méta-plastique تعود الى الحياة اليومية... وثقل الدور الجمالي للرسام يظهر في تأمين الوصل بين الخارج (العالم) وبين الداخل (الفنان) وتمرير الأول الى الثاني... وبالمقابل يتمثل ثقل الدور الابداعي والثقافي للرسام في تمرير الثاني الى الأول/الداخل الى الخارج وذلك من خلال اللوحة وأثناء عملية الاداء الفني وبعده... إنها جدلية الداخل والخارج ربما هي هذين القطبين في لحظة الابداع.

إن الجدلية رفع للمتناقضات بادخال عامل الزمن، فلا غرو ان نمنح للعامل الكرونولوجي مكانة مهمّة في تكَوُّن مقومات الفعل الابداعي ونضجها، على الاقل. وإن نحن جزمنا بأنه من الصعوبة بمكان تطبيق هذا المنحى مع الرسام عبد اللطيف الحشيشة نظرا لتقاطع وتشابك خطوط تجربته، وفي ذلك يكمن ثراءها وتنوعها، ونظرا لغياب سيرورة منظمة ونسقية واضحة المحطات تحكم عمود التجربة، ان نحن حزمنا بذلك فذلك لا يعني الحسم في مسألة البعد الزمني عند الرسام وذلك على الاقل في ما يخص الجدلية التي أوردنا وما يخص الضرورة المنهجية القصوى للرصد والمتابعة كما في محاولتنا لاستكناه معا لمن الرؤية الدّينامية التحولية عند الرسام.

ففي حين كانت الصورة الفنية مستمدة في لوحات الصياغة الاولى (لوحة : في الزقاق ولوحة : عبر السوق) من معمارية المدينة وحيزها المكاني بصفة خارجية وشبه تسجيلية، تكون الصورة في الرؤية التجريدية الاخيرة منبثقة من داخل مكوّنات الشكل ومن داخل زوايا هذه الرؤية. وفي الوقت الذي كانت نوعية المعالجة في الحالة الاولى معتمدة على مخزون متراكم ساكن في مستوى بنية الوعي، تكون في الحالة الثانية عبر حركية ابداعية متدفقة تعمل بصفة داخلية/عضوية/حوارية مع وحدات متحركة وكتل متناسلة من بعضها.

وإذا كانت لوحات التماس المباشر مع المدينة (الحالة الاولى) عائدة الى الماضي متكأة عليه فيكون هدفها بذلك قد تحقق في الزمن الماضي (المدينة التراثية)، فان لوحات مرحلة المعالجة التجريدية (الحالة الثانية) راجعة من الماضي مندفعة الى الامام تراود خيوط المجهود ويكون هدفها بذلك غير متحقق ولن يتحقق ابدا لان البحث المتواصل هو ما يؤلف «الهدف المباشر» لاعمال الحشيشة (الحداثة الفنية وما بعد الحداثة).

● معالم الهندسة التّجريدية للفضاء :

لقد جاءت اللوحة التي تفرزها الصياغة الجديدة باستمرار توقا الى استيعاب المشهد الشمولي للعالم تجريديا. ولما كان هذا المشهد متعدد الابعاد يختلف باختلاف زاوية الرؤية ولحظتها المخصوصة وينمّ عن تعدد مستتر في مستويات اللوحة، ظل الرسام غارقا في دوّامة بحث مستمرّ عن ذلك المشهد «الخارق» القادر على تأكيد «أبدية» ما، وهو ما كان عاملا مسؤولا وراء عدم الاستقرار ووراء النزوع الى ملامسة كل الاشياء، كلّ الأزمنة. وذلك ما جعل التعرف على الرؤية الخصوصية للمبدع مطلبا عسير المنال. فالرؤية لا تهدأ على حال وهي متحوّلة حسب مزاجية اللحظة الابداعية ولحظات التّمثّل Assimilation الجمالي للعالم. وهكذا لا نتمكن من القبض على

الخيوط العامة لاعمال الحشيشة الا بصفة عامة، على ان نعقل مجمل المحطات التي وقف عليها وان نحاول معايشة مجمل اللوحات التي أفرزتها هذه المحطات وحملتها أجزاء الرّؤية الشاملة. وهنا يلوح الرسام موزّعا عبر زوايا شتى والفن هو أسلوبه لجمع شتات الرّؤية وشتات النفس في أنساق معمارية شتى نحو بلوغ اللوحة الملحمة.

لهذا الغرض جاء الميل الذي سجّلناه، نحو مغادرة الاشكال المحدودة والمألوفة قصد بلوغ ذلك الشكل / البنية المجرّدة عن واقعيته والقابل لان يمثل معالم شتى للعالم الواحد حتى يكون الشكل في نهاية المطاف مسكن كل الاشياء وخاضعا (أودّ أن أقول قابلا) لتأويلات لا متناهية. وقد أخذت هذه الوجهة تعيينات محبوكة لتشكل حلا تشكيليا يؤكّد هندسة تجريدية متطورة، يغادر حقل الحلول المعمارية المرجعية (لوحة : كُتَل ولوحة : ليالي البحر...).

وتتلخص المميزات الاساسية التي تلوح في هذه الدينامية الجديدة في ظاهرة التلاعب المحبوك بالاشكال قصد تفجيرها أو توليدها شيئا فشيئا. فكان الفضاء زخما من الذبذبات المندغمة مع بعضها، وقد ظهر ذلك في حركة التناسل الداخلي للاشكال من خلال التوزيع الضوئي للوحدات. كما أن هذا التناسل الداخلي الحيّ قد قام على أساس علاقات توافقية باهتة وأخرى تنافرية طاغية، من دوافعها القلق ومن مضاعفاتها التوتّر.

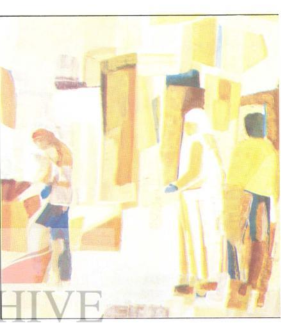
كما أن تنمية الصراع بين الزحدات والكتل إنما هي الظاهرة الرئيسة في التجربة كما عند اسعد عرابي (سوريا) مثلا. فالتضادات المستخدمة قد ركزت أعمدة التشكيل الفني... ولكن، هل تصل «سطوة اللون والشكل» هنا حدّ إبعاد الهاجس السكوني الكامن في غضون الرّؤية الجشطلتيّة الشاملة (الكليّ واالبنيوي) للرسام والابقاء على بقاء متوزّعة ومتموّجة لا تستقرّ على حال (الجزئي والمتنوّع)؟

الظاهر أن النسيج «الايقاعي» للتكوين المتتابع يلازم جدلية موحدة لابعاد التنافر والتناغم والتّواصل (مثلما اكتشفنا الماضي والحاصر...). وقد جاء حضور الاستخدامات اللونيّة لغاية خدمة مشروع التجديل أساسا وذلك عبر التجانسات اللونية والتدرّجات التي تفصل بين الفصائل اللونيّة وتصل بعضها ببعض في الآن معا.

ولكن، من جديد، هل أدّت هذه الجدلية إلى رصد موازنة تلقائيّة بين دقّة التشكيل وغنائية اللّون؟ أي بين تكوينية الشكل وبنائيّته المحبوكة وبين زَغْلَلَة الأضواء وتوزّعها ؟

الواقع أنّه قد ظهر في الاستخدامات اللونية ما يصبو الى هذه الموازنة. فقد كانت العجينة اللونية دسمة وطيّعة بحيث تحوّل إيجاد العديد من مظاهر التّوالد بين الاشكال والمعادلات (لوحة : بدون عنوان مثلا)، وكانت بذلك مثخنة بحيث تتوافق مع الحبكة المتبعة في هندسة الاشياء في غياب فيض شفافيّ في القليل من الأعمال وكأنّ صلابة الألوان وانعدام شفافيتها تقترن مع حبكة الاشكال وتركيز التصيم جنبا الى جنب (لوحة : رقعة الشطرنج / الكتْلة الساخنة تحديدا). ولكن مع ذلك، وإن كان للشفافية حضور متفاوت بين اللوحات فإن الاقرار بحضورها بين مجملها أمر مشروط لمتابعة أجواء الخطاب التشكيلي عند الرسام. فالشفافية حسب الصياغة الجديدة المعتمدة على التجريد تخوض دورا تقنيا مهما. فهي ما تُرَوّضُ حدة تضارب الكتلة مع الفضاء إن لم تعمل علىَ محو هذا التضارب أصلا بحيث تصهر جوانب الكتلة ومحيطها في الأرضية فتُؤَمّنُ بذلك تحقّق البعد النسيجي داخل البنية.

ومن جهة أخرى يمكن ادراك ان روائح لونية عديدة تصل إلى حدّ التضارب وتتوزّع على اللوحات من حيث يأخذ كلّ تكوين مزاجا لونيا يتساوق مع حركته، دون ان يكون حاملا لمجمل هذه



*** مختصر سيرة**

عبد اللطيف الحشيشة :

- جوان 1975 : الاستاذية في التربية الفنية من معهد الفنون والهندسة المعمارية والتعمير - تونس - اختصاص دهن زيتي.
- من 1976 إلى 1985 : مشاركات في عدة معارض جماعية.
- 1986 و1987 و1988 و1990 : مشاركات في المعرض السنوي للفن التشكيلي بصفاقس.
- 1986 (ديسمبر) : مشاركة في المعرض السنوي للفن التونسي المعاصر.
- 1987 (مارس) : معرض شخصي/ حصاد.
- 1989 : مشاركة بمعرض ابن سينا (صفاقس) والمعرض السنوي لاتحاد الفنانين التشكيليين التونسيين (قاعة يحيى/تونس).

الخصوصيات المتراكمة برمتها عبر وحداته. بهذا الفعل يسّجل الحشيشة توافقا مع زميله خضير الشكرجي (العراق) بشيء من الخصوصية والفرادة.

إن إضاءة ذبذبات الرؤية المعمارية عند الرسام الحشيشة، في تحوّلاتها بين مجالات مختلفة تجلت بنوع من الخصوبة، لا تمنع من القاء نظرة من حين لآخر على تذبذبات هذه الرؤية، أيضا. فقد سبق ان اكتشفنا مدى تأرجح المسيرة التشكيلية للرسام بين قطبين عامين وهما التشخيصية أو شبه التشخيصية أولا ثم التجريدية أو شبه التجريدية ثانيا. لكن الوصل بين القطب التشخيصي وبين القطب التجريدي المحض تم عبر تجربة وسيطة تمثلت في حضور هذا وذاك معا في اللوحة الواحدة. فكانت اللوحة هنا شبه تشخيصية (لوحة الجدار المائل) أو شبه تجريدية (لوحة : انطباع) وذاك ما طبع هذه المرحلة على وجه الخصوص وهو ما اطلح عليه بالنصف - تجريدية Semi-abstrait ولكن لما كان هذا التصنيف يهدد بتجزيء الرؤية رغم توقها المستمر الى الكلية نقترح تسمية هذا النهج بالتجريدية المحايثة L'abstraction immanente . وإن كانت هذه التسمية تنم عن تناقض يجمع التجريد المعقول بالمحايثة الواقعية بالنسبة الى الفلسفة وهي لذلك لم تظهر في التاريخ الفلسفي، فانها قد تتمتع بشيء من الشرعية في

تـاريـخ الفن نظـرا لان المسـألـة ليست بين محســوس ولـوغـوس أو بين واقـع وعقــل، في مـا يخص الفن التشكيلي، بقـدر مـا هي مسـألـة من طبيعـة الفنـون البصرية التي تعتمد المثير الفيزيائي (لون ـ ضوء . . .) في خطابهـا التعبيري قبـل أن تعتمـد الفكـرة الـذهنيـة (صور خيالية، معـاني عقليـة، مقـايسـات معقـولـة، افتراضات).

إن منحى التجريدي المحايثة أقحم الفنان في جملة من الصعوبات البنائية محورها مسألة «التوفيق» أو عدم «التوفيق» بين المألـوف المشهـدي والمـرجعي من جهـة وبين المرد التجريدي غير المـألـوف وغير المـرجعي من جهة أخرى. وذلك ما أدى الى شبه عجز تعبيري والى نوع من التذبذب بين مناحي عدة غير مستخدمة بصفة عضوية كما عودنا الحشيشة في أعماله الاخيرة خاصة. من مثل هذه الظواهر القليلة، نذكر الحفاظ على المنطق الطبيعي المرئي كأن يقع تقسيم اللوحة بين فضاء فوقي ازرق (سمـاء) وبين فضــاء تحتي تـرابي (أرض)، بين فوق بارد وتحت ساخن (لـوحـة الجـدار المـائل) وقـد تسرب هـذا المنطق المحـايث للطبيعـة الى بـعض التركيبات التجريدية المحضة (لوحة تمائم مثلا).



ولعل هذا النهج يعود الى افراط الرسام في التنـازل على حسـاب مقتضيــات التجــريــد لفــائدة المشروع التواصلي الذي يخوضه. ومن هذا المنطلق فقـط يمكن لنا أن نشرع لمثل هذا النهـج ولكن بشيء من التحفـظ لا محالة.

بقي أن نسلط أضـواء الـدرس على آخـر مشـاريـع الحشيشة وهو معالجته للبعد الثالث داخل بنية اللوحـة (لوحة تراث مثلا) ومدى خـدمتـه للـرؤيـة المعـمارية وتطعيمه إياها. وذلك يستأهل نظرا آخر . . .

رقوء الدمع...!

بقلم: عبدالحكيم قاسم

في آخر سفرة إلى قريتي ثقل قلبي حتى أوشك أن يكون فيه حزن. آخذ القطار في أسفاري منصرفا عن رفاق السفر ـ منشغلين بشئونهم، يثقلون على صفو خاطري بما ثقل عليهم وعناء الرحلة ـ أخرج بانتباهي من النافذة، تسيح ناظري في مشاهد الريف وتطيب خواطري.

القطار قدري، وجريه مزلزلا على القضبان، حينما راحت سافرت مستسلما للمشقة، يأخذني التطلع الى الاشياء، وما تجددت المشاهد، بينما تستجد فيها أشياء لفرط تأملي.

في آخر سفرة الى قريتي توهجت أشواقي واحتدم التذكر بمقدار مسافة طويلة قبل أن يدخل القطار المحطة ويرسو جنب رصيفها، أنظر. أعرف الأرض والمحاصيل، وأعرف الناس، وأعرف البقرات والجواميس، حتى الحمير أعرفها، وأضحك.

وأدهش، فالأرض تغيرت بما جد فيها من كروم، والناس عليهم سيماء العزم والجد. وآلات العزاقة، يالها من آلات صخابة، تنفث من قلوبها الدخان، كأنها ملت الصمت، بقى يلف الريف دهورا، طردت طيور مالك الحزين البيض النواصع، والغربان السود، اختفوا، والبهائم قلت، وما بقى منها مهزول منفى عن عناية صاحبه ودهشت لذلك، وللبيوت المشيدة بالاسمنت المسلح، اذا يدخل بي القطار الى قريتي رأيتها، ملونة عالية صلدة جهمة، والباقيات من الدور الريفية من اللبد تبدو بائسة متداعية. أخذني الاغتراب في الدنيا سنينا طوالا بعيدا، والسفر دأبي والقطار قدري، والآن يدب على قضبانه كما كان دوما في اتجاه قريتي. وإذا ما دخل بحثت عن دارها، من اللبد، لكنها في ذلك الزمان كانت وسيمة بها على واجهتها من بياض.

كنا نتردد على المدرسة في المدينة، يا للعيال، من أولاد هذه الايام، يتخفف البنات والصبيان من التأثم، ويتحادثون، ويتضاحكون، وحتى يتعابثون، لكنني كنت اجلس قبالتها أتأمل حسنها، فإذا ما لاحظتني هربت بعيني خارج نافذة القطار.

أبوها كان نحالا مشهورا، وكان رجلا نحيفا وعابس الوجه. كلمته. ممتلىء بمهابته، ان أبي كلفني بحمل هدية من عسل لصاحب له في المدينة. قلت هذا للنحال، فقال لي أمر بدارهم في بدرية الصبح، آخذ مطلوبي معي في القطار الذي يحمل التلاميذ للمدارس، بكرت. طرقت، وانفتح الباب عن دفء الدار وعتامتها ورائحتها، وكانت هي التي فتحت

لي.

لفنا الدفء والغبن وروائح الدار. غرقنا في عمق السحر. لم أكن أرى ـ من قلة الضوء ـ سوى وردية وجهها ونعاس عينيها، ،وفرجت بين شفتيها، وسعيا كفاها حتى حطا على كفي فصارا في دفء، في لحظات قصار، لكنهن طوال كالعمر... عمر صنيعته في الغربة. وحينما رجعت وجدت الاشياء تغيرت، ودارهم زالت وشب مكانها بيت بالأسمنت المسلح، ملون عال صلد جهم، وهو معمور بناس آخرين.

وقفت على الرصيف في ثلوجة الصبح والضباب، وعسلي بين يدي. فإذا بها آتية، تمر بي، وعلى وجهها كل حلمنا، لم ينتقص برد الصبح من دفئه. جلست على الأريكة، إنحنت على كتاب دينها تقرأ ورد الصبح، والصليب الذهبي متدل بها إنحنت... ذلك كان، والآن..!!؟

القطار خلاني على الرصيف ومضى، والرصيف مزدحم بالخلق، لكنه موحش منها، أفتش عنها، الخراب يملأ الفراغات. يا ليتني كنت كلمتها، يا ليتها كانت كلمتني، آه يا ربي، خلاصي. إنقضى الوقت بمخاوفه والنكوص.

في آخر سفرة الى قريتي ثقل قلبي حتى أوشك أن يكون فيه حزنا. أخذت القطار عائدا، القطار قدري، والترحل فيه دأبي. رجع أصداء رطم العجلات للقضبان حزين، هل أبكي..؟ ما عاد هذا يليق بي، لقد كبرت



هناك في تلك المدينة

عبدالرحمن مجيد الربيعي

** 1 **

كُسيتْ المدينة بلون رمادي شاحب فبدت وكأنها مشيّدة من الرمل، حتى خضرة سعف النخيل فقدت نضارتها من حدة لسع الشمس وتراكم الغبار الذي تجرفه الريح من المساحات الشاسعة الخالية من أي زرع والتي تسوّر المدينة من جهاتها الاربع.

الشمس نهضت ساخنة حادة رغم ان الظهيرة لم تقترب ورغم ان ايام الصيف الاخيرة تتهيأ للرحيل وكان الضجيج يملأ شارع «الجنوبي» الذي كان اسمه شارع الهواء ذات يوم نظرا لسعته وامتداده.

وقف خالد قرب عمود كهرباء مجيلا نظره في المكان محاولا ان يستجمع ما بقي في ذاكرته منه ولكنه لم يستطع ان يلتقط شيئا، كان كل شيء قد تغير، هدت بيوت وشُيِّد غيرها، كما بُنيتْ دكاكين جديدة سيطرت على أغلبية الواجهات.

قبل ثلاثين سنة كان خالد طفلا متطلعا، في عينيه تبرق أحلام، وخطواته التي تقطع دروب هذه المدينة كانت تشي بأن صاحبها سيغادر يوما وأنه لن يتآلف بسهولة مع أشياء هذه المدينة التي لم يكن يعرف مدينة غيرها يومذاك.

كانت حكايات جدته تأخذه الى عالم في الخيال ظل أبدا يبحث عنه في سنواته اللاحقة التي تسكع فيها على ارصفة مدن بعيدة صحبة نساء لم يكن يحلم أنهن سيردُدْن على تحيته مرة، فكيف اذا امتلكهن بسهولة وعاش أعراسه معهن في غرف خافتة الانوار.

قبل ثلاثين سنة كان يحضر هنا، يحمل كتبه في كيس من القماش ويدس دشداشته المقلمة في بنطلون الرياضة الاسود ذي الشريطين الابيضين على جانبيه.

تذكر ان شارع الهواء كان يبدو له عريضا عريضا... وانه كان يتسع لشريط من اشجار اليوكالبتوس والصفصاف تزين وسطه وعلى كامل امتداده من محلة الصابئة حتى المستشفى.

تساءل في مرة: لماذا ضمر بهذا الشكل وتقلص فخنقته الابنية واجساد المارة والسيارات وأعمدة الكهرباء وواجهات الدكاكين واقفاص الخضروات؟

كان طويلا وعريضا، البنايات على جانبيه واطئة لا تمنع الريح من اللعب في أبهائه ومعانقة أشجاره السامقة.

أما الآن، فالعفونة تفوح منه والعرق المتفصد على الجباه لن تبخره ريح رغم ان ايلول في منتصفه. وتساءل خالد أيضا ماذا لو جئت في آب؟ وتذكر انه ولد في هذا الشهر وتساءل عن التعب الذي عاشته أمه اثناء ذلك؟

كان خالد يقطع الطريق من بيته القريب من المستشفى الى المدرسة الشرقية في الطرف الآخر. كانت المسافة بعيدة لكنه يقطعها بدقائق مع فوج من اصحابه الذين يتقاطرون من الشوارع والازقة المجاورة ليسلكوا شارع الهواء فهو وحده الذي يحظى بعناية

خاصة من قبل البلدية وحده الذي ما ان يصيب التلف مساحات منه حتى يعاد تبليطه من جديد على العكس من الشوارع الاخرى التي تغرق بالوحل والمياه الآسنة.

قبل ثلاثين سنة لم يكن المارة كثيرين، لكن أوقات المساء تجعل الشارع يحفل بمجموعات من المراهقين الذين يرتدون أحلى ثيابهم ويطلون شعورهم بزيت «البريل كريم» لتبرد وتلتمع على ذلك يلفت نظر المراهقات اللواتي يحضرن في الشارع أيضا ملفعات بعباءاتهن وحيث تنسج النظرات حكايات حب صامتة سرعان ما تنتهي بالزواج أو الانتحار.

* 2 *

إنني أقف على أرض عرفتها ، أرض أصبحت في الذاكرة مثل وشم يدوي، أرض كنت فوقها كواحد من هؤلاء الصبية الذين أراهم يتصايحون وهم يركلون كرتهم المطاطية، كنت مثلهم ضامرا محترق البشرة من الشمس والتعب والغبار.

انبثقت كل تلك السنوات الغائبة بوحوهها واحداثها ووددت ان اندس مع هؤلاء الصبية فأركل الكرة وأصرخ علني أستعيد طفولة أضعتها، طفولة سرقت مني بالتشرد والحسد والخيانات والقهر والخوف والأمجاد المحتضرة.

كان حلمي المبكر أن أرحل أفسدتني حكايات جدتي عن رحلات السندباد وأفسدني والدي الذي يحمل عصاه ويمضي وعندما أسأل أمي عنه تقول: سافر. لكنني لا أدري إلى أين؟ وحتى لو نطقت باسم مدينة فإنني سأنساها مالم ترتبط عندي بمكان محدد أعرفه.

لكن رحلات أبي قصيرة، سرعان ما يعود بعدها . أطولها يوم ذهب إلى الحج على ظهر ناقة وعندما عاد كان يحمل التيفوئيد في رأسه وكاد أن يموت ـ لولا رحمة الله ـ كما أخذ يردد آنذاك. أما رحلتي عن مدينتي هذه فقد دامت ثلاثين سنة.

* 3 *

تحرك خالد من مكانه بعد ان انتبه إلى مرافقيه الثلاثة، اثنان منهم رفيقا طفولة، بقيا في المدينة ولم يغادراها فقضت عليهما هرما وتعبا وأولادا. هاتف ازدادت قامته الطويلة ضمورا وانسحب من دكانه الذي كان يصلح فيه كهرباء السيارات بحذق ولدته الممارسة الطويلة. لكن نظره خانه ونظاراته التي ازدادت سمكا لم تفلح في جعله قادرا على تشخيص عطب السيارات. انسحب إلى بيته ليظل فيه طيلة نهاره مرتديا دشداشته البيضاء بينما تراقص أصابعه مسبحته الثمينة. أولاده صاروا موظفين في دوائر الحكومة . لذا ارتسم الرضى على وجهه ولم يعد يهتم بحلاقة وجهه فأطلق لحيته بشعرها الابيض الناتىء كالاسلاك.

أما عباس فمازالت قامته مائلة إلى الامتلاء لكثرة ما يكرع من زجاجات البيرة. شعره ابيض كله وتسرب البياض الى حاجبيه فغادرهما سوادهما الفاحم.

لم تكن لعباس حكاية منذ ان التقى خالدا إلا حكاية الألف دينار الذي أصبح يمتلكه وما دام عباس لا يؤمن بالبنوك ولا يدري لماذا هي مفتوحة فإن ألفه مخبأ في بيته.

قال:

ـ عمري خمسون سنة، انا اكبر منك يا خالد، كنت في الصف السادس عندما دخلت أنت الى المدرسة، ولكنني لم أمسك طيلة سنوات عملي أكثر من مائة دينار دفعة واحدة، كان راتبي ناقصا دائما، وكانت هناك استقطاعات مستمرة منه. تبرعات ، غرامات، إلى آخر هذا. وفجأة أصبح عندي ألف دينار. إنه لي وحدي وليس هناك في المدينة دائن واحد ينتظر أن أسدد له دينه. أوراق نقدية من فئة العشرة أو الخمسة أو العشرين. كلها لي. أتدري ماذا كنت أفعل كل

مساء؟ اسمع. لم أعد أذهب إلى أي ناد، أحمل زجاجات البيرة في كيس من السوق وأتوجه إلى البيت، وبعد الزجاجة الثالثة أطلب من زوجتي أن تحضر الألف فأبدأ بعدها. مرتين، ستا، عشرا. تسلية عظيمة ما بعدها تسلية. وعندما أتعب أطلب من زوجتي أن تخبيء النقود. منذ أسبوعين وأنا على هذه الحال. ومرات وبعد الزجاجة الخامسة أجدها ناقصة أو أجد فيها زيادة فتضطر زوجتي لأن تعدها بعدي وهي تردد:

ـ إنها في مكان أمين لا تمتد إليه يد، فمن يأخذ منها؟ ومن يضيف إليها؟

كان علي رابعهما وهو شقيق خالد الاصغر ورغم مرور كثير من الوقت الا انه لم ينبس بكلمة. كان يحترم ذهول خالد. علي هذا تخطى العشرين من عمره، واكتنز وجهه بالرجولة وزاده وسامة شاربان كثان تتهدلان على جانبي فمه. لكن عليا يسند قامته القوية بعكاز بعدما فقد ساقه في معارك «المحمرة». لقد انفجر لغم تحت عجلات السيارة التي كان يقودها. وفي عملية جراحية قرر الأطباء بتر ساقه وظل راقدا في المستشفى العسكري عدة أشهر.

الاربعة معا. كأنهم مفتشون حكوميون جاءوا يلاحقون مسألة ما. وشارع «الجنوبي» الذي كان شارع الهواء قبل سنوات يستقبل قاماتهم، ورياح البحث عن معان ووجوه مخبأة في الذاكرة مازالت تعيش في رأس خالد وهو يتحرك بحماس أكبر من مرافقيه.

** 4 **

علي بعكازه اكثر دقة في مراقبتي، اما عباس وهاتف فقد غرقا في حديثهما المازح الذي يختزنان وقائعه لكثرة ما يجتمعان سوية على مائدة واحدة كل ليلة ومنذ أربعة عقود من السنوات. ولم يجتمعا يوما إلا ويبدأ حديثهما بما يواجههما من مشاكل، خاصة ما يتعلق منها بأبنائهما الذين كبروا وتزوجوا وانجبوا.

كان علي بجواري تماما، يحاول أن يسرع في خطوه رغم الجهد الذي يبذله حتى يحقق ذلك والعكاز لا يسعفه لكنه كان يمني النفس بالساق الاصطناعية التي ستوضع له فتجعله يستغني عن العكاز هذا.

في مدخل السوق لفتت نظري قطعة كبيرة سوداء (الشهيد المقاتل محمود حسان الظاهر استشهد في قاطع البصرة بتاريخ 22/7/1987). وتوقفت عند الاسم اسم الوالد بالذات. فقد كان زميلي في المرحلة المتوسطة، والتفتّ إلى عليّ وسألته:

ـ هل هذا هو ابن المحامي حسان الظاهر؟

فقال علي:

ـ نعم

وهنا قلت:

ـ هل مازال في نفس بيته؟

ـ نعم. والقطعة معلقة على جدار البيت، الباب من الجهة الاخرى. وأضاف موضحا أكثر:

ـ لقد أعاد بناء البيت وتغيرت معالم السوق، لكن مكان البيت هو هو.

وهنا اقترحت عليهم ان ندخل لنعزي زميلي القديم المحامي حسان الظاهر. وأيدني عباس وهو يقول:

ـ فكرة عظيمة.

وأضاف هاتف:

ـ بارك الله فيك.

ثم عاد صوت عباس ليقول:

ـ أولادنا. أشقاؤنا، مشاريع شهداء. ثم واصل بعد توقف قصير مخاطبا خالدا:

ـ هذا أخوك علي كان من الممكن ان يكون في عداد الشهداء الآن ولكن الرب حماه.

وظل علي على صمته، استدرنا بخطوات أبطأ نظرا

لازدحام السوق بالمارة رغم ان الوقت مازال مبكرا وعندما وصلنا البيت اشار علي بيده إلى الباب فسبقتهم لأضغط على الجرس.

* 5 *

الحر يغتال صباح المدينة، وجسد خالد وأصحابه مازال يطوف في شوارعها. ولم يستثن «الصفاة» ذلك السوق الشعبي المكتظ. ساءه أن الحفر الآسنة قد كثرت فيه وهُجِرتْ دكاكينه ولم يعد فيه الا باعة السمك والدجاج، وعدد من القرويات القادمات لبيع سلال التمر، وباقات الخضروات الصيفية.

ثم عادوا الى شارع «الجنوبي» وساروا فيه صعودا الى السوق حيث دكاكين صاغة الذهب والفضة.

توقف خالد فتوقف أصحابه منتظرين ما سيبوح به. قال:

ـ هنا كان دكان مدلول كامل، وجواره دكان فالح صهيود.

وقال هاتف:

ـ لقد مات الاثنان وورث مدلول ابنه، اما فالح فقد باعت زوجته الدكان اذ ليس هناك من يديره بعد وفاة زوجها.

ولم يواصل خالد هذا الحوار اذ سرعان ما قفز الى ذهنه وجه عبد الواحد الذي كان يصحب والدته الى دكانه ليصوغ لها حليها الفضي. فهي ترى التحلي بالذهب حراما. وهبّ قائلا:

ـ ألم يكن دكان عبد الواحد هناك؟

وقال علي:

ـ نعم ومازال.

وردد بشيء من السذاجة:

ـ ألم يمت بعد؟

وتمتم هاتف:

ـ لكنه بلغ من العمر أرذله.

وخطا خالد كالمهرول عبر الشارع ثم توقف امام باب الدكان الذي يقع على ناصيته.

دكان مظلم. في وسطه حفرة مليئة ببقايا رماد. كان عبد الواحد يستعملها كمصهر للفضة. وتذكر خالد انه كان يقف في نفس مكانه هذا هو وفوج من اصحابه ليتطلعوا بفضول الى ما يصنعه، وعندما يرفع رأسه ويراهم يصرخ فيهم:

ـ يا الله امشوا، خلونا على باب الله.

وعندما لا يمتثلون لما أراد يهب واقفا ليطاردهم في السوق وهو ينزل الشتائم على من انجبهم ولم يربهم.

تطلع خالد الى الدكان، واحتاج بضعة ثوان حتى تتآلف عيناه مع ظلامه. كان عبد الواحد مكوما على الارض وقد تناثرت في دكانه أدوات الصياغة والصهر وتراكمت عليها الاوساخ وخرق الجرائد.

كانت ساقاه منثنيتين بشكل عمودي، وثيابه الداخلية عريضة بحيث تكومت اعضاءه على ارضية الدكان. كانت عيناه منغرستين في الفراغ ويبدو على وجهه ذهول غريب.

لم ينتبه إلى خالد ولا إلى أصحابه الذين التحقوا به ممتثلين لرحلته المبكرة هذه في اسواق المدينة. قال عباس:

ـ هذا عبد الواحد. من يصدق؟

وقال هاتف:

ـ قاتل الله الزمن انه أكبر عدو للانسان.

دار الحديث ومازال عبد الواحد في غيابه. وعاد عباس إلى القول:

ـ لقد استشهد ابنه الصغير، كما أسر حفيده الوحيد.

وهنا رفع خالد صوته ونادى:

ـ عمي عبد الواحد

فرفع راسه منتبها لمن يناديه باسمه

ـ نعم

ورفع خالد صوته أكثر وهو يسأله:

ـ هل أجد عندك مصاغات فضية قديمة؟

ورد دون أن يدير وجهه صوب السائل:

ـ لا والله. الناس لا تهتم بالفضة اليوم

كان صوته متحشرجا مقتولا. نطق بالجواب ثم صمت ملتقطا مروحة يدوية وأخذ يحركها أمام وجهه.

ألقى خالد نظرة على الصندوق الزجاجي الذي يتصدر الدكان وقد تآكل هو الآخر وامتلأ زجاجه بالرضوض والكسور. وسكنه الغبار وتوسد بعض الأواني والمباخر الفضية والنحاسية التي وضعت فيه وهي كل ما يعرضه وينتظر بيعه.

قال عباس:

ـ إنه يأتي لدكانه بحكم العادة فلم أره يبيع أو يشتري شيئا منذ سنوات.

انسحب خالد من أمام الدكان فلحق به رفاقه وراحت خطواتهم تضرب في أزقة أخرى من المدينة المسودة بالحرارة والغبار. كان خالد وحده من يتطلع إلى الوجوه والواجهات فكأنه يبحث بينها عن شيء أضاعه ذات يوم. شيء لا يستطيع أن يصنع له ملامح ولا أن يحدد اسمه، فقده وانتهى الأمر. وخطواته الضاربة في أزقة المدينة تحاول أن تعثر على أثر. لكن الحرارة تتصاعد والتعب بدأ يستوطن الصدور.

تسربوا ليدلفوا إلى مقهى مكتظ، وكان عباس يردد:

ـ لم أشرب شايا هذا اليوم، وبقايا صداع الراس لن يقتلها غير الشاي، أحسنتم عملا... ولا أدري ماذا يريد خالد من كل هذه الدوخة؟

أما خالد فمازال ضائعا وتظاهر بأنه لم يسمع ما فاه به عباس.

بغداد 1987

من مجموعة «نهار عراقي»
التي ستصدر في لبنان قريبا

أرجوحة من خيوط الليـــل

بقلم: التـابعي الأخضر

انا اكرهـه، هـذا الرجـل كـرهتـه الى الحـدّ الـذي اشتهيت ان انهي حياته خنقا وبيدي انا دون واسطة، ولانه المتسبب في ادخال الكراهية الى قلبي، فتبعة قتله تقع عليه، اللهم اني براء وما نويت قتـل بشر قبـل ان يجرم هذا الرجل في حقي فيفزع داخل قلبي حقنـة من كراهيته اشهدك اللهم ان قتلته او حاولت فانما لابعـد شر ما اصابني منه.

لا اظن اني تحدثت اليه مرة ولا انا اعرف من هـو وما اسمه ولا كيف يلقب . ولكي اعـرف انـه الـذي يوحي بكل مكروه. منظره فقط يصنع كل ما يسيء . انه انسان من طين وماء. لكن من طينة معطنـة ومـاء آسن. هذا الانسان الذي اكرهني على اعتناق الكراهية لا يمكن الا ان يكـون حجـارة رفضتهـا قمـة جبـل فتدحرجت لتدرج بين ابناء البشر وكانها منهم.

حيثما اتـوجـه القـاه. يعترض طـريقي اني ذهبت، ويكون اني اكون، واتساءل هل انا الذي الاحقه، لا، انه يتـابعني بـاضـمار، لا بـد انـه يبحث عن شيء لـو وجده في غيري لما اصر على مـلاحقتي. مـا هـو هـذا الشيء؟ انا اجهل اني احوي شيئا مهـما يمكن لبشر مـا انّ يـركض وراءه . ولـو قـد علمت لـكـنـت اول الـراكضين. ولكنني اعلم انني خـواء، خلـو من كـل مهم، فهل اكون ضحية اوهامي، ولكن انى للاوهـام ان تطرق الى عقل رجل مثلي لم تدوخه فلسفة ديكارت ولا أدارت راسه افكار ماركس. انهـا حقـائق . هـذا الرجل يـريـد لي شرا. وعلى يـده حصلت لي شرور. ومن خلفي صوت لم اتبين مصدره يحذرني : فـالشك طريق للاوهام وهذا الذي اكرهه طالت تجربتي معـه. وتواصل وقع شؤمه على ايـامي . لا اتـذكـر كم مـرة سحقني وكاد يتلف عمري منظره . فنظرة منه واحدة تذهب بي الى حيث يريد.

لو اقتصرت على المصادفـات اللعينـة والتي ارسلهـا نظـره خلفي لفقـدت طعم الحيـاة. ولظللت العمـر اهذي بها لا يصدق الناس. اصبحت اتفادى النـاس. حرمت على قدمي الطرقات التي قـد اصـادفـه فيهـا. منعتها عن الاماكن التي يرتادها . حددت اغراضي في شؤون الحياة حتى لا يطـالني من خـلالهـا. تعبت من الحديث مع نفسي. وددت لـو اجـد من اتحـدث اليـه بهواجسي . ولكن ألا يظن من اتحدث اليـه بهـذا انني مجنون. أأومن بـالترهـات وانني اضـع في راسي عقـل العجوز جدتي سرقته منها في ظلام السنين لافكـر بـه في عصر آخر وفي وضح النهار. وأتساءل اخرى لمـاذا اتعبت الكتب اذا؟. واكاد اقتنـع بـان الـرجـل الـذي اكرهه بريء من كل مصائبي التي دمغتني . ولكنه هو نفسه يابى ذلك. فما ان اقابله صـدفـة حتى يغـرى بي المتاعب فتبرز لي من خلفـه مصيبـة. ولست ادري من منـا المسكين المظلـوم؟تسكب الشمس أشعتهـا على

وجهه فيلمع الصلصال وكانه لم يطو المراحل بعد خلقه. الرجل مفرطحة وقد تمردت على الحذاء فاجتازت حدوده وقد احدثت فيه اكثر من متنفس. المسافة حتى الركبة غابة يعجز النمل عن قطعها برغم قصر المسافة. يضرب الارض بقدميه فاحس بوقعهما على ام راسي. فيذكرني بانني اكرهه فتزيد كراهيتي له.

استعرض قائمة الاصدقاء واتهمهم ايهم الاقدر على تقبل بوحي دون ان يؤلف مرونة للضحك والسخرية، فلا أجد من ليس له فرجة تطل على عالم الاخرين. فافتضاح امري يهمّني وتلك خشيتي. وهل يقبل مجنون ان ينعت بانه مجنون . قلت احدث نفسي استشيرها:

ـ الا يكون من مصلحتنا. انا والرجل الذي اكرهه. ان أواجهه كان استحضر صورته وانا اتمسك بالشجاعة فاحاوره لعلي اتبين شيئا مما يضمر لي. ولكني اخشاه. خياله يخيفني . الانفراد به محنة نظرة واحدة تسبب لي عطبا. ـ من اوكلك بي؟ ايها الشؤم! ماذا تريد مني؟ قل كلمة وارحني من عذاب يتجدد. واقلتني ان كنت قد اقترفت في حقك ذنبا. اقتلني ان انا اذنبت في حق غيرك. اقتلني او دعني اقتلك.

ويقف الرجل الذي اكرهه أمامي حيث اصادفه فانسى كل حقدي. وليس لي غير الخوف يتملكني فارتجف من هلع. ولعل الرجل الكريه يتفطن لما يصيبني فيمعن في ترويعي . يدفع بطنه الضخمة الى

الامام فيمعن في ترويعي . يدفع بطنه الضخمة الى
الامام عمدا فما اظنها الا قبة لمعبد الشياطين ويرفع بصره الى الاعلى فيغيب كل وجهه ويحتجب وراء لحية كثة فلا تظهر الا ارنبة انفه المفرطح وبينما تنفتح مناخيره، وتنغلق يتدلى شاربه الاسفل يحرك اذنه ولست ادري لماذا؟ فلا تظن الا انك تشاهد قارة غير ماهولة ـ ان كل ما في جسده يستحق دراسة جغرافية بيولوجية وعن جدارة. لأنه عالم غريب لحق عالم غريب ومخيف قذف في ايامي رعبا.

الزمت نفسي . ارغمتها على المكروه. ودفعتها دفعا حتى اذا كدت ادنو منه كنت اود ان افاتحه في هذا الذي يصدر عنه. ويحصل منه في اخر لحظة فقدت كل ما نويت قوله.

فماذا اقول لو حدثته؟

فلو سألني : هل تعرفت علي قبل الان؟ ومن انت؟ وكانه فهم اني احاوره من داخلي فقد صوب نظره الي كعادته بل نظر بعينين خلتهما غادرتا محجريهما وانطلقتا تعدوان خلفي. وانا اسير فلا اقدر على الالتفات واحث رجلي على حملي والوهن يحكمهما. فلا هما قادرتان على غير التشبث بالارض والسير بتثاقل حتى اللسان بخل علي فقد كان يسعفني ببعض التعاويذ فها هو يتلعثم مسحت عرقا غسل وجهي. واحسست بسيلان من عرق بارد ينحدر من خلفي على العمود الفقري. لا لم يكن خيال الرجل الذي اكرهه فعل بي كل هذا. بل لقد ارسل خلفي كوابيس تتعهدني. انه يفعل بي كل شيء. يبرز لي شبحه المخيف من كل الجهات. من خلال الاشياء كلها. حتى الاواني التي استعملها في اغراضي يختبىء فيها يسكنها. يرسم صورته البشعة عليها. آه من ذلك الانف الافطس المفرطح الذي يشبه انف الغوريلا والفم ذي الاسنان النخرة والذي يشبه لعبة من المطاط. وعلى ذاك الغار المتهدم يتشبث عقب السيقار. ولن يرى بدونها. ولا تنقص الايام من طوله. فكانها يستعملها تميمة او لعله انها ليزيد في ترويعي وقد اكون واهما فما انا من الذين يقدرون على التحقق مما يحوي ما رايت احدا يكلمه. ولا هو تكلم مع احد. هل لا احد من الناس يعرفه؟ لا شك انه انما وجد ليعذبني انا .

لقد مر يوما من هنا، رايته. وعلى اثره هوت

الكارثة . اغتيل عصفوري . افترسه قط ماكر يشبهه هو ولعله هو اختبأ وراء خيال قط، وتزي بزيه.

كم نصحت نفسي بان تدفع عنها اذاه، بان تلجأ الى رجل من عباد الله الذين يحكمون العالم، الخفي بالكلمات الحكيمة، هل يليق برجل يدفع امامه عربة الثقافة تزينها شهادات من النوع الثقيل، ان يخضع عقله ويفتحه لتطأه اقدام الجهات المشعوذين. تصيدت حيلة . قلت ان قريبا لي مسه طائف من الجن كذا يقول العلي. وبذلك تحصلت على قائمة كبيرة من هؤلاء الذين يتحاورون مع الجن والشياطين الذين يقرؤون الغيب وهم غائبون . ويبعدون كيد العين وهم لا يبصرون . مارست اللعبة أجربها كاد الرجل الذي استعذت به ان يموت . فقد استفقت عليه مما هو فيه، يتحدث وحده الى مجهول وهو يتابع عامود الدخان الذي ينبثق من المبخرة، لمت نفسي لما سببته له. جحظت عيناه . تغيرت سحنته فاصبح غير الذي كنت رايته تجمع الزبد على شفتيه . تغير كل شيء فيه. حتى انفه تضخم ونفث المخاط. قذارة . قلت بيني وبين نفسي . وكدت اطلب منه ان يتوقف. حتى اللغة التي يتحدث بها كانت غير مالوفة فما اظن ان لغة في العالم تقتصر على خمسة احرف : ق.س.ك.ش.خ تتغير مواقعها وتتبادل المقامات . تماديت وانا اشعر باني ارتكب خطا. احطت جسمي بالتمائم، . تخليت عن كل قاعدة منطقية. وتنكرت لكل حرف قراته. اتساءل مرات: هل اكون انا الجالس على عرش الخرافة؟ ام ان شخصا اخر يشبهني هو الذي افتك مني حرية التصرف؟

ولكن ماذا يفعل الانسان بكل هذه الاسئلة .

واذا لم تكن مقتنعا بالجواب. فلماذا تسأل ؟ انا اعرف ان الرجل دجال. وانا مقبل عليه. فانا اكثر دجلا منه. هو يمارسه صناعة وربحا، وفي غيره من الناس . اما انا فأمارسه على نفسي وبالمجان. تخليت عن عقلي ومارست اللعبة مع غيره وغيره وانا انحدر فكان يدا تدفعني فهل يكون الرجل الكريه من وراء كل ذلك. هل تكون الثقافة مصطلح لا يمكن ان يفرق بين الانسان واوهامه؟وعملت بالوصايا. وصايا الرجل الوسيط الدجال . وريقات اذيبها كل ليلة والقمر يتوسط برج الاسد وارش بها حائط الرجل الكريه. واتممت العلاج كوصفة الرجل الساحر. وظننت ان امر الكريه مات معه. وان عينه ستفقأ كما قيل لي ولكن الامر كان عكسا، فالرجل المكروه كان هناك . لم يتخل عن مهمته. وكأنه لا يعلم اني شكوته الى الجن. فلعل التنبيه لم يحصله. لكنه اليوم كان اكثر شؤما واشد وطأة . تصور ان عربة من قطار تتمرد فتنفصل ويتخلى عنها القطار . فهي تلهث وليس لها من كابح وركابها يستغيثون. واكون انا منهم. واخيرا تتهاوى العربة وتترنح سكرى ثم تتقلب، واكون ان المصاب الوحيد لو حدثتكم لارهقت نفسي واضجرتكم. فما بيني وبين هذا الرجل الكريه لم تعد حربا نفسانية اذ يجب ان تكون معركة دموية تستعمل فيها الاسلحة البيضاء والسوداء وحتى المواد الكيمياوية. لا بد ان يموت احدنا وقبل ذلك ساستهلك كل الطرق الخفية، ولا بد ان استعين في حربي هذه بالجن فهم القادرون وحدهم على ايذائه دون ان يتفطن اليهم. اليست هذه افكار امي وجدتي. اختلت الاوقات في عقلي. ابذل مالا وجهدا ووقتا وراء ضباب لم اتبين من خلاله الا الوعود . حتى عملي اهملته ولولا قطرة من دم ونسب تربطني بصاحب العمل لارسل بي الى طاحونة البطالة كما يحلو له ان يعبر

يا ايها الذين تضحكون . هلا يؤسفكم انني اتعذب وعذابي يتجدد. وحتى لو لم اقدر على الشكوى اما فيكم من هو قادر على التكهن بما يحدث لي . الم تلاحظوا ان انقلابا حدث داخلي. وانني واقف اخيرا على باب الجنون انتظر الاذن بالدخول.

اقتلوا هذا الرجل الكريه ازيحوه عن طريقي. والا فانتم المذنبون في حقي. يمكن لكل الناس ان يتذمروا فما من حالة تعجب الانسان المتطلع دائما للاعلى والافضل. ويمكن للدقائق ان تتمطط لتصبح ساعات ودهورا ان شاءت. ولكن لا شيء يعدل في الدنيا اختفاء الرجل الكريه وانه اليوم لمفقود. لم يعلن الشؤم عن طلعته المقيتة لعله امتطى القطار. وان القطار لن يعود القهقرى الزمن تماما.

احسنت اليوم بالانعتاق، وغصت في الوجوه اتاملها فاكتشف الجمال، واستمع الى الناس يتحدثون فهل كنت لاه عنهم ام انهم كانوا يخشون هم ايضا الكريه فهم صامتون على كل الوجوه ابتسامة الفرحة. فهل اختلفوا معي بغياب المكروه. البنات الجميلات من حولي متبرجات يتضاحكن فتصدر عنهن موسيقى ترقص لها اجسامهن الرشيقة وتؤمن عليها الصدور الناهدة يتفنن في استدعاء عيون الشباب لتكون ضيفة على القدود المائسة والنهود الناتئة كل هذا كان مختفيا وراء منظر الرجل الكريه. كان خوفي منه يحجب عني كل رؤية للجمال. وها اني اصبحت اليوم طليقا اسبح حيث اريد وساورني احساس طفل أفلت من مدرسته. وايقنت ربما هي مهلة منحنيها ذلك الكريه، بدليل انه لم يغادر افكاري حتى وقد استعملت العنف لطرده وصدق حدسي، فقد شاهدت بريق صلعته كالبرق الذي يخطف الابصار، فدقت نواقيس كل كنائس العالم في راسي.. وقام كل مؤذني الصوامع يرفعون اصواتهم داخله. فأحسست بوجع يعصر بطني. وصداع براسي. ووهن في الساقين وجفاف حلقي وضعت يدي على فمي امنع قيئا باغتني.

وأن يدا قوية دفعتني نحوه. او هو استعمل حبلا خفيا يجذبني بعنف. فما شعرت الا وانا اهرول ناحيته، ارتمى عليه اعانقه. والدموع تنهمر من عيني. فما دريت اهو بكاء الفرح ام هي الاحزان تطغى فلا تتعرف على وجهها، ، وكنت احس فقط انني اضغط على عيني بالمنديل المبلل اجففهما، والرجل ينفض عن كتفي غبار سيقارته الذي لصق ببدلتي وكدت افقد وعي لولا صوت امراة هناك تخاطب صاحبة لها:

ـ انظري كيف يتعانق البكم؟

قالت الاخرى: وهي تشير للرجل الذي كرهته

ـ هذا الابكم نعرفه، فمن اين اتى هذا؟ *واشار إلّي*

بيت له ثمانية أبواب

بقلم : محي الدين خريف

الباب الأول

ولما دخلت البيت ناديت أهله

فجاوبني صمت هنالك مطبق

لقد رحلوا والبيت أصبح بعدهم

به النور يخبو والرياح تصفق

نوافذه أركانه حجراته

تعيش بها الذكرى ويحيا التمزق

الباب الثاني

إذا ما رأيت اليمام

يطارده في الصباح المطر

فلا تتحدى الشتاء وقف خاضعا عند فردوسه

~~وسور بضوء النجوم الشجر~~

ولا تتناسى المساء وقهوته

والرياح التي تتوافد في كل حين على بيتنا

وحديث السمر

الباب الثالث

أندحلـه

وقد نسيته بعد رحيلنا الاقدار

لتنبش ذكريات الامس

بعد تفاقم الاعصار

فدعه يعالج الايام في اصرار

فمن وله سنحضنه. ونخفيه عن الانظار

ونبنيه كما قد كان في اصرار

الباب الرابع

لم أجد خلفه موعدا

فرجعت أصب الاحاديث في كل وجه أراه

لأن الوجوه خرائط غربتنا

ولأن الوجوه بحار متاهتنا

ولأن الوجوه حضور السرور ببسمتنا

ولأن الزمان بها بعد حين سيكبر

وما في الوجوه سيزهر أكثر

الباب الخامس

يلتقي فيه كل بخيل

ويرتّل إنجيله الفقر . . .

لا شيء يوحي بما خلفه غير ماض بعيد

يؤرقه ويؤرق من يلج الباب

قدّ قميص الزمان

ففرق كل الذي في يديه

وأمسى رهين المكان

الباب السادس

ينادي كلْ من قد غاب
ويحفر وحده في الصمت ذاكرة
ليمتلىء الفراغ بكل اشباح الفراغ...
أجد يوم أو مضى يوم...
فأين أبوك. أين أبوك؟
أين كتابه ما عاد يقرأ
طواه كما طوى أحلامي النسيان
فليس سوى هوى تخفيه اركان
نقائض هذه الاشياء
تموت كما يموت الصوت
وسط مجاهل الصحراء

الباب السابع

وكما مضى يمضي ولا يأتي
وتثقل بالحنين شقوقه
وأحمله تباريحا
وأحمله، وأحمله، وأحمله
وكم ذا يسأل الماضي عن الآتي
وكم ذا ننبش الآتي عن الماضي
اذا كانت خيام العشق تبلى
وينتهي العشق
وما صغناه من نغم يموت
على شفاه جد جامدة...
فخل والرياح تصفق الابواب
سراب ما تراه العين
أم أن الحياة سراب

الباب الثامن

«مكتوب عليه بيت من الشعر»
«وقالوا نأت فاختر لك الصبر والبكا
فقلت البكا أشفى اذن لغليلي»(١)

(1) الشاهد : لكثير عزة

شعر

ذلك النهر الغريب

الى انجمانا ياسين

بقلم: مزاحم علاوي

كل يوم
تحاول ان تسرد حصانا جموحا
وحلما صبوحا
وطفلا بعينين ،
من عبق الفجر ،
غافية في يديه عصافير صبح بهي
كان يطلقها
في زقاق المحلة ،
في شجر التوت ،
بين السطوح الأليفه . . .
كل يوم
تلاحق خطوك
دشداشة
و «جعاب»
ونصف رغيف ـ على عجل
تشتهيه ،
وتمرق كالسهم في زحمة الحي،
عند الماء . . .
لا خطاك تلك ،
ولا شيء يوقف مدا ،
بصدرك جاش ،
وفاضت أساريره
غير تغريبة

كان يسردها والداك
إذا اقترب الليل
والهدهدات مواويلك الدافئه
حالما كنت
لا
مسكن الحلم أنت ،
أصطفاك
ولم تصطفه
سحبت خطاه الى غابة
رسمتها يداك
ولونتها بانثيال الرؤى
ولحلمك
همس جناح
وعطر هوى
وملاك . . . . . .
كل شيء تمنيته ،
كـان
كل الاماني بحجم اليدين ،
تملكتها
قطعا
قطعا
ليس في الامنيات ،
سوى الحب
والاغنيات

شعر



يا صاح إن حياتنا
في هذه الدنيا عذاب
أعمارنا تجري بنا
لا تعتمد فيها حساب
دوامة لا تنتهي
هذا يجيء وذاك غاب
ركب يسير بسرعة
يطوي الفيافي والشعاب
ونظل داخله فلا
ندري الى أين الذهاب
واعجب لنا من أمرنا
في أمرنا شيء عجاب
نبني ونرفع في غباء
للزوال وللخراب...
والمال نجمعه ونجري
في سباق واغتصاب
فكأننا فيها سنبقى
في خلود مستطاب
لا يا أخي فمجيئنا
بدء التأهب للذهاب
فالرقدة النكراء ترقبنا سوء
خلف الستائر والحجاب
تنقض، تنزل بغتة
صوب الفريسة كالعقا
لا فرق بين غنينا وفقيرنا
أو بين شيب أو شباب
فالرقدة النكراء ترقبنا سوى
خلف الستائر والحجاب
تنقض، تنزل بغتة
صوب الفريسة كالعقاب
لا فرق بين غنينا وفقيرنا
أو بين شيب أو شباب
كل يمثل دوره
حسب المقرر في كتاب
فإذا انتهى، فمرده
تحت الجنادل والتراب

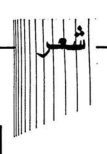
□ □ □

يا ويحنا! ما دام ذاك مصيرنا
فوجودنا فيها سراب
فلمه أتينا يا ترى؟
هل للمتاحف والصعاب؟
ولِمَ خلقنا هكذا
في مستقر مستراب؟
ما السر يا أهل الحجى
أنجيء من أجل الذهاب؟
العقل طوح عاجزا
قد حار في كشف النقاب
والفلسفات توقفت
تاهت ولم تدر الصواب

□ □ □

يبقى السؤال مسافرا
يمشي ويطرق كل باب
وعلى الشفاه محلقا
ويظل ينتظر الجواب
تمضي السنون ولم يزل
يمشي وينتظر الجواب!

مصطفى عزوز



أحلام طفل أثري

إلى... وولت ديزني

شعر: إلياس لحود

وحيدا بين ذئاب عروقي
أو
بين
ذئاب الغابات
أستيقظ ديكا يجلخ أعلى العنق على شفرته
أحيانا أستيقظ بردا مكسورا
عبر هدير اللحظات
من يدخل من ثقب الشمس إليّ
ويقلع عني دفء عظامي
يسحبني بيدي حتى الاسواق
ويدخلني المشفى
يأخذ من «دكتور عيوني» بدلَ الأتعاب
ومن سيدتي قُبله
من يهرب من مدماك جداري. من جسدي المسنون
ويرفعني كالبلبل يستقبلني بين العمر ومدرستي
لا يسألني عن درس الاملاء
وعن فرض الانشاء
يُسامحني [أولا]
حر هذا الـ .... يستقبلني وأنا
أمعسُهُ بالأرض وأعبره
تستيقظ هيئته [كبيوت عبر نوافذها]
يفتح لي
باب الريف
وشمس حفافي الطرقات
وجلد امرأة تشتاق وتستيقظني
تحت هدير العجلات

□□□

. . . ويسألني عنّي
ونعود إلى الدوران المرهق حولي
نحلم في بئر الحيات
أصابعنا لا تعرف بعض أصابعنا وتدور
ـ هـذا
شيء من يقظتنا
ونـم
ـ نم أنت
نـم
من يعرف أكثر منا بعفاريت القلب
ورصد الجنيّات . . . ورش الماء المخزي على هيئتنا
ـ نم أنت وإلا
هذا المدعوّ أنا
يمعسني بالأرض ثقوا أني بطل التشريد
وفكر الشجره
زهري في آنية الوجه خراب
وربيعي جرح في وجه الثمره
«إفتح جرحك ولتدخل كل حساسين البر»

فتحت الجرح مرارا
دخلت كل ثعابين الكلمات

□ □ □

هذا المزعوم أنا
رجل [وامرأة في بعض الاحيان، وأحيانا طفل أثريّ]
يدعوني أن أنجز كل معاملة الحرب فأنجزه
وأداعبه بين القرية والايام
وبين القشرة والسكين
وأمضي في تفاحة فجري. . .
وأنا في مجد أنا
بين ذراعي وحيدا
أصنع هذا العرس لذكري
ـ أرفعني فوق الكتفين مرارا
وأنا أعليك مرارا . . تكرارا
كي نخرج من هذا البئر البشري
نلفّ دروب الليل الخضراء على عنقينا
[كالشالات تماما ونزمّر عبر جليد الطرقات

على هامش توزيع جوائز الدولة لتشجيع حركة الإبداع الأدبي والعلمي لسنتي 87-1988

قراءة سريعة في الكتاب والكتب الفائزة

اعداد: مصطفى مدايني



أشرف السيد أحمد خالد وزير الثقافة والاعلام يوم الاحد 18 مارس 1990 على حفل توزيع جوائز الوزارة لتشجيع حركة الانتاج الادبي والعلمي. وقد حضر هذا الحفل وجوه أدبية الى جانب المهتمين بالثقافة والمشرفين على حظوظ الكتاب في تونس.

ووزارة الثقافة والاعلام تخصص جوائز سنوية لأفضل كتاب وفق ما ورد بالامر 749 لسنة 1979. وقد دأبت الوزارة على هذه العادة اعتبارا لأهمية الكتاب كحافظ للحضارة وحامل لها. ومن ثم فإن الاحتفال بتوزيع هذه الجوائز هو احتفال بالكتاب باعتباره منارة تضيء درب المستقبل وتستكه الآتي. وقد رافقت هذا الحفل سهرة موسيقية سجية.

الجوائـز:

تميز هذا الحفل بتوزيع جوائز الكتب الصادرة سنة 87 و 1988 في حين ان الكتب الصادرة سنة 1989 سيقع النظر فيها خلال سنة 1990 وفق ما ورد بالفصل الثالث من الامر المشار اليه سابقا. وقد كانت الجوائز كالتالي:

الكتاب والكتب الفائـزة

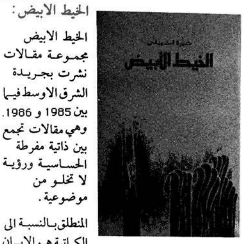
خيرة الشيباني:

- درست بكلية الآداب بتونس (قسم الفلسفة)
- درست بجامعة باريس (السوربون) لاتمام المرحلة الثالثة وعملت مراسلة صحفية. عملت موجهة اعلامية بأبو ظبي مدة 8 سنوات

أصدرت «الخيط الأبيض» وهو باكورة انتاجها لها مخطوط

- أحزان قديمة على شواطىء الغرب (قصص)

الخيط الابيض:



الخيط الابيض مجموعة مقالات نشرت بجريدة الشرق الاوسط فيما بين 1985 و 1986. وهي مقالات تجمع بين ذاتية مفرطة الحساسية ورؤية لا تخلو من موضوعية.

المنطلق بالنسبة الى الكاتبة هو الايمان بالانسان والذات في صراعها المرير مع الكون. وهو ايمان بأبجدية الصراع وإيمان بالهزات والانتفاضات، وإيمان أيضا بالخوارق والعجائب في كون يلتحم بك حد الانسياب وينجلى عنك حتى يأخذك القلق الابدي. وفيما بين «الفتيلة وعلبة الثقاب» يفيض الالم ويدور الحلم كالكوابيس ليأنس الفرد «بالعزلة العقيمة» ومن باطن «حقول الوطن ينجم العليق» فتتراءى لك خلابة منظر الوطن الضائع فتسعى الى كشفه من جديد فإذا هي القروح لم تندمل وتبدو «الاصابع المبتورة» ففرح لا متناهي «في عيون البصرة» لتلتقي «بباربيلا العقلية وروجيه الجزائري» ويكون الحوار لحظة الكشف والانكشاف فتحور المدن وينفتح البحر وتبدأ مرحلة الحرية وينتهي الاحتباس ومن «بيت الكاتب» الى تحديد «عصر الفرد المنتهي» وعبر مملكة الشعر العربي خاصة والابداع العربي عموما يقف الناشر وجنون القول على الحافة. وتنتهي الرحلة عبر الكتاب الى التركيز على وجوه رأيناها فالفناها حتى تماهت عندنا بالذات وتندمج الصورة وتختلط فإذا «الروائي والوطن» صورة لعملة واحدة، وإذا «المراتيج» تنفتح على عالم المرأة والهموم العربية المزمنة و «كار من العربية... الاسبانية جدا» تقر بجذورها الضاربة في الارض المعطاء.

ان كتاب الخيط الابيض هو مجموعة مقالات لكنها مقالات مضمخة بالرؤية الذاتية، وهذه الرؤية الذاتية هي التي ميزت العمل فجاءت كتابات خيرة الشيباني طريفة في مبناها وصياغتها.

محمد رضا الكافي:

- مولود بتونس سنة 1955 درس بالمعهد الصادقي وكلية الآداب بتونس قسم الفلسفة يعمل بالصحافة الادبية منذ 1975.
- ماريا الميتة: (شعر) 1981
- خريف (قصص) 1984
- خيط أريان (رواية) 1987

ـ مرايا مهشمة (شعر) 1987

ـ أرض المطلق (ترجمة)1987

ـ نساء (قصص) 1987

يعد حاليا رواية جديدة

خيط أريـان

هي قصة شاب مثقف عاد من الغربة ليقضي عطلته في الريف. فيكون القلق الكبير ويجد لذته في مكـاتبـة صديقته الأجنبية يبثها لواجعه وخـوافيـه، ولما تبـدو أمامه فاطمة تلك الفتاة التي تشعر تجاهه بالحقد الكبير وتبحث عن الانتقام منـه تكـون فصـول الـروايـة قـد اكتملت فقد التقى المتحابان المتقابلان.

ان رواية خيط اريان تتضـح من تعليق الـراوي عن هذا الخيط، فالخيط هو سبيل النجاة وهو في آن واحد سبيـل السقـوط والانهيـار، كـما تقـول الاسطـورة القديمة.

ان البطل في هذه الرواية هـو حـالـة نفسيـة تصـور القلق الوجودي الذي يعيشه مجتمع متردد لا يستطيع التخلص من ماض مرير ليعيش حاضرا بـاسـا فكلـما توضحت الرؤية شابها ضرب من التعتيم فـإذا البطل باحث بجد عن المخارج التي لا توجد الا داخله.

ولعل ميزة هذه الرواية هي لغتها التي جاءت بليغة صافية رائعة فالكلمات شاعرية والتعابير طريفة تختـزن خيالا مجنحا. لقد أصاب محمد رضا الكـافي في خيـط اريان هدفين:

أولهما: مضمون مشحون بقضايا العصر

وثانيهما: اللغة البديعة

محمد البقلوطي

ـ مولود بصفاقس سنة 1957

ـ تخرج من دار المعلمين

ـ درس في بعض المدارس الابتدائية

ـ كتب المقالة النقدية ونظم الشعر

أصـدر:

ـ في موسم الحب (شعر) سنة 1983

ـ آخر زهرة ثلج (شعر) 1987

آخر زهـرة ثلج

المفارقة في هذا الديوان هي عـلاقـة اللحن الشجي عبر الكلمات ووصف ذات الشاعر المشبعة بضرب من الحزن الـدفين. فبين الفـرحـة كصـورة وأمـل بـاد في الغياب، والحـزن القـاتـل الآسر للشـاعـرعبر نسيـج الخوف من «المحيط» والدواخل يقف الكـائن مسربـلا بحياة طافحة بالحب والحقد في آن.

«آخر زهـرة ثلـج» لا يـدل العنوان على النهـايـة، فكلمة «آخر» وان عنت بلوغ النهـايـة والـوصـول الى الغابة فانها تعنى أيضا لحظـات زمنيـة مشرقـة. وآخـر زهرة نـابعـة في الثلـج هي هـذا الاصرار على المشي في الدرب الوعر وأخذ الحياة عنوة. ثلاث مراحل تتضح عبر هذا الديوان: واقـع مـريـر، صمـود كبير فـأمـل طافح رغم مآسي البصر والبصيرة. ان قـارىء ديـوان آخر زهرة ثلج ينساق مع الموسيقية المفرطة الدالـة على

عمق المأساة، فالحياة لحن دافىء لكنه لحن مضمخ بالاحزان مسربل بالعقبات والنهايات السقيمة.

مربى.

مورقا عند باب المساء

عاجلته النهايات

عانقني.. ومشى».

ان الشاعر ينفصم واعيا لكي يفهم هذا الالف الحياني الغريب. تخاطب ذاته برومنطقية مفعمة بالمشاعر الحقيقية. انها الرومنطقية المؤسسة وفي هذا الانفصام تحقيق لرغبة دفينة: فهم الذات على علاتها:

هو عانقني.. وافترقنا

ولما تزل ذكريات لنا

تبتني الآن اعشاشها في الفؤاد

هو عانقني.. واحترقنا

وكالحلم عاد

قلت له:

أيها العابر من دمي لدمي

أيها الطالع الآن مثل بنفسجة

من عذابي، ومن عدمي

يا رفيقي

الى أين تمضي، وأنت رفيقي

الى أين تمضي...

ان قصائد هذا الديوان تربك القارىء فهي قصائد شجية حزينة لكنها وضاءة فالعبارة فيها جلية واضحة تملك ذاك البعد الشعري المحبب للنفس ويكفي ان نذكر قصائد: «نخلة القلب.. غيمة الحلم»، يظفر الليل... بوهم الغيم، «قاحل الخطو.. لا ارزق في مداك» وهي قصائد متميزة صياغة ومعنى، فالشعر عند محمد البقلوطي وصف لحالة وانبهار باللحظة الوهاجة..

محمود عبد المولى

- مولود في 1-1-1936 بصفاقس
- درس بمعهد ابن رشد بتونس
- واصل تعليمه بالجامعة اللبنانية فيما بين 59/1963 بجامعة السربون فيما بين 1963/1967
- وتحصل على شهادة الدكتوراه منها (اختصاص علم اجتماع)
- درس في عديد من الكليات والمعاهد العليا (في تونس والجزائر)
- يشتغل حاليا بالمعهد القومي للعلوم الفلاحية بتونس
- أصدر حوالي 17 كتابا نذكر منها:
  - الجامعة الزيتونية 1971
  - العالم الثالث ونمو التخلف 1982
  - الجهاد التونسي الليبي 1987
  - الاسلام والغرب 1990
  - الابستمولوجيا 1990



الجهاد التونسي الليبي ضد الاستعمار 1914/1918

«الجهاد التونسي الليبي ضد الاستعمار» عنوان طريف للمؤلف أصدره الكاتب محمود عبد المولى. والكتاب صورة عن فترة تاريخية حرجة تستدعي من

المؤرخ الانشاء والتدقيق والبحث والاستقصاء. فموضوع الجهاد كمفهوم له أصوله ونواميسه يتطلب تحديدا ونقص كبيرين وهو ما سعى اليه المؤلف حيث عرف الجهاد وحاول بسط رؤيته فيه وذلك من خلال نظرة جديدة لمفهوم التاريخ. فقد وضح الكاتب في مقدمته موضوعه واطار دراسته مبرزا اهمية اعادة النظر في «المتعارف» أو «المتفق عليه» أو المعهود. ففي عصرنا هذا لابد من فهم الذات وتعرية الدواخل تعرية تمكن الباحث من النظرة المتجردة للغوص في باطن المشكل فالهدف هو الحقيقة ولا غير الحقيقة. يؤكد الكاتب في ص 9 هذا البحث بطرح قضية دراسة حركة التحرير الوطنية التونسية الليبية ابان الحرب العالمية الاولى (1914 - 1918) من خلال الجهاد المعروف باسم غير ملائم هو «الحرب المقدسة». وبطريقة ذكية يبسط المؤلف الاطار الفكري والتاريخي لهذا الموضوع محدد في البداية ظروف البحث فمفهوم التاريخ وعمل المؤرخين فيه فالجهاد الاكبر هو الجهاد الاصغر لينطلق بعد ذلك في تحديد الجهاد والتوسع الاسلامي لينتهي الى تأكيد المقولة ان تونس ملتقى الحضارات وفي قسم ثان يركز الباحث على علاقة الجهاد والاستعمار فيحدد تأثير ملامح الحرب على المواطنين الاصليين ويستنتج ان هذا الامر لم يقع اخذه في الاعتبار عند المؤرخين الذين تدارسوا حركات التحرير. وتفطن الباحث بلا شك الى حساسية الموضوع المدروس فركز اهتمامه في قسم ثالث على ايراد بعض الدقائق الرسمية التي بدت له ذات أهمية في دراسته. وهذه الوثائق الرسمية هي محاولة جريئة تدعم مسار البحث وقد قسمها الى قسمين اولها بعض الوثائق الرسمية (8 وثائق) الصادرة عن المستعمر أما القسم الثاني فاورد فيه وثائق متعلقة بالدعاية الاسلامية ابان الحرب الكبرى وبها 3 دقائق أولها اعلان الجهاد وثانيها خطاب الشيخ محمد الخضر حسين وثالثها نشرية الشيخ صالح شريف المعنونة بـ «حقيقة الجهاد».

ان هذا الكتاب التاريخي ثري بالمعطيات وقد اتضح فيه اجهاد صاحبه من أجل الوصول الى حقيقة الجهاد، وهو بذلك يساعد على اعادة النظر في كيفية كتابة تاريخنا الحديث.

محسن بن حميدة:

- مولود بالمنستير 1919
- درس تعليمه العالي ببوردو بفرنسا ثم بعاصمة الجزائر وتخرج سنة 1941
- درس بمعهد كارنو بتونس
- كتب المقالة ونظم الشعر وألف القصة والمسرحية ثم اختص بالترجمة

أصدر:

- الباجي المسعودي 1962
- قافلة العبيد (شعر) 1967
- مات رجل (شعر) 1975
- عدنان الحكيم 1985
- فصل في جهنم (ترجمة لنص رامبو) 1987

له من المخطوط:

- قيس ولبنى
- مختارات قصصية تونسية
- مختارات من الشعر المجري
- الاشراقات (ترجمة)

فصل في جهنم

تقديم وتعريب : محسن بن حميدة



«فصل في جهنم» هو احدى روائع الشاعر رامبو الذي شرع في تأليفه سنة 1873. وتمتاز اشعار هذا المبدع الفرنسي بلغتها الجديدة ونحته الخاص للجملة بحثا عن تعبير خلاب وناصع. وان عرف رامبو يوهج جملته وقدرته على الخلق والابتكار فان المترجم التونسي محسن بن حميدة وهو الشاعر المعتني بالكلمة قد حاول في صياغته العربية لاشعاررامبو ان يجمع بين طلاقة لغة الضاد ولا محدودية التعبير الرامبوي.

ان «فصل في جهنم» هو مغامرة كبيرة انقاد اليها صاحب «قافلة العبيد» عن طواعية ودراية وفطنه يقول مقدما لكتابه ودارسا لسفر رامبو : «بعد محاولة «الاشراقات» فوق البشرية لاسترداد صفاوة الرؤيا الملائكية عبر ستار التعبير الشعري وأخفاقها فما بقي لرامبو الا ان يتبين في «فصل في جهنم» عجزه عن ان يستعيد أبدا وحدة كيانها الممزقة الى الابد والتي لن يعود اليه اشراقها.»

ان رامبو شاعر خصب الخيال ومن ثم فان ترجمة اشعاره هو بالاساس مغامرة وعن الكلمة الشعرية الموفقة في اللغة العربية. وقد غامر محسن بن حميدة وسعى الى أن يكون أمينا فجاءت ترجمته لا تخلو من صدق وأمانة نادرين لكنها أيضا كانت ترجمة خلابة تحمل في طياتها شاعرية واضحة.

البشير المجدوب :

- مولود بالعاصمة سنة 1923
- تابع دراسته العليا بفرنسا
- درس بالمعاهد الثانوية ثم في دار المعلمين العليا وكلية الآداب.
- نظم الشعر وكتب الدراسة.

أصدر :

- بذور (خواطر) سنة 1968
- كلمات، تونس 1975
- حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى 1982
- الظرف والظرفاء، بالحجاز في العصر الأموي 1988

له من المخطوطات :

- الظرف بالعراق في العصر العباسي

الظرف والظرفاء بالحجاز في العصر الاموي

هذا الكتاب هو استعراض طريف ظريف خفيف الروح يروي لنا أثر المرأة والشعراء والمندرين في الظرف والمرح والمزح وحب الحياة في العصر الاموي. وقد تمكن الاستاذ البشير المجدوب من سبر اغوار أدبنا العربي القديم ويكتشف هذا المعين الهائل الذي يتميز بروح الدعابة والنكتة والظرف في دراسة يجمع بين جدية الباحث والميل الى الهزل، فإذا الدراسة تتبع هذا الموضوع بطريقة معمقة فالتحديد الزماني والمكاني للعمل كان له المردود الطيب على البحث فجاء جليا واضحا. وهو يستدعي من القارىء دراسة مستفيضة وهو ما ننوي القيام به في اعدادنا القادمة ان شاء الله.

عبد العزيز بن عرفة :

- ولد بعين دراهم سنة 1951
- متخرج من كلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس

ـ يدرس اللغة والآداب الفرنسية بمعهد الهادي شاكر بصفاقس.

الإبداع الشعري وتجربة التخوم

هو محاولة جريئة لتعبيد طرق نقدية حديثة. فالابداع الشعري وتجربة التخوم استئصال لرؤية فنية نسعى الى فهم جوهر العمل الابداعي كفعل وتلق. يحتوى الكتاب على مقالات متنوعة يمكن حصرها في قسمين:

1 ـ قسم تنظيري: ويشمل الابواب التالية:

ـ الفعل الابداعي في جدلية تلقيه وكتابته

ـ التجربة الابداعية تلقيا وكتابة

ـ النص الابداعي ومقاربة الكون الابيض

ـ القراءة الابداعية: النص، المعنى، الاستعارة، الرد.

ـ حول مستقبل القصيدة الحديثة

2 ـ قسم تطبيقي: ويشمل الدراسات التالية:

ـ قراءة متعددة المداخل في قصيدة صحراء للصغير أولاد أحمد

ـ الثالوث الدلالي في كتاب الملاجة

ـ البحث عن الصوت في ورقات من كتاب الترحال لمحمد كمال قحة.

وقد جاءت بحوث الباب الاول مشبعة للرؤية الحديثة فالناقد عبد العزيز بن عرفة يؤمن بأن الحداثة مسار لابد منه. فالعمل الشعري/ الابداعي لابد له من منطلق يغاير كل المغايرة المسالك المتبعة. ومن ثم جاءت هذه المقالات مفعمة بالسعي الى اعادة النظر في المألوف وتفجير المتعارف من أجل بناء نقدي جديد.

وان هذا العمل هو تكسير مفهوم الحياد الذي طالما نادى به النقاد قديما. فاذا العقل الابداعي هو بالاساس عكس هذا المطلب. إذ العقل الابداعي يؤسس لنفسه طرقه التي بدورها ستمسي نسقا جديدا يتقادم ليأتي بعده مد جديد آخر فتتحول الانباء والمداليل.

ووفق هذا المتطور ينادل الناقد بعض الانتاج الشعري بالنقد والتحليل.

ان هذا الكتاب جريء كتابة ونقدا وفعلا ابداعيا.

ـ محمد رزيم:

ـ ولد سنة 1957 بمدنين

ـ متخرج من دار المعلمين العليا

ـ يدرس اللغة والآداب العربية بمعهد المنارة قابس

رملة

زرعت الرمل
المجروح حرماني
ولثمت الملح
وما فيه من إبر
ونسيت على
باب الصدى أحزاني
فناولني باصاح
الكأس دونما حلم
فلقد سئمت ان
أحيا على الحجا
أيامي... من «القبلة والنار»

بهذه الكلمات يستبيح الشاعر محمد رزيم عراء الذات في توهجها. انها الذات العاشقة تسعى الى رحيق «رملة» فتفنى فيها حبا وموتا. ورملة هي القرية هي الام هي المرأة الواقفة أمامنا تدعونا الى الغوص فيها بحثا عن دفء بعيد المنال.

.... أحقا ان نخيل نفطة

قد انتشى من كأس شربته جيال «تامغزة» في رمال «توزر» ام ان قابس تهذي ومدنين يزوعها الا تصدع المستحيل في احتمال الياسمين.

ورملة وما بناها وحب وما انشاها فالهمها فجورها وما سلاها لست ادري أما زلت رملة الشمس ام أصبحت الشمس والفجر! . .

ان النغم الصوفي يتلألأ في هذه القصائد التي تجد في القرآن ملاذها الأول فيعود الشاعر الى ضميرة ابداعية جمعت القدسية الى الكلمة فامست الكلمة هي الحدث هي الفعل هي المقدس. ومنذ «القبلة والنار» الى «البحث عن الليل» «ففنيان» و «الحرمان» الى «حكاية الرمل» و «اللم والزمن العذب» حتى «سكون الرصيف الدم» والشاعر محمد رزيم يشدو رملته وإليها شجون الوطن الكبير. انه التصوف والموت عشقا في مدينة تنتمي الى تاريخ لا يأبى الاقوال.

محمد الهادي الطرابلسي:

- مولود بصفاقس سنة 1945
- تابع تعليمه العالي بكلية الآداب والعلوم الانسانية
- متحصل على دكتوراه الدولة من الجامعة التونسية
- يدرس اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب بتونس

أصدر:

- الشرط في القرآن (بالاشتراك) تونس 1985
- خصائص الاسلوب في السوفيات (أطروحة الدكتوراه)
- بحوث في النص الأدبي تونس 1988

جمعة شيخة

- مولود بقرقنة سنة 1944
- متخرج من كلية الاداب بتونس سنة 1968
- تحصل على التبريز سنة 1973
- تحصل على شهادة دكتوراه دولة سنة 1982
- يدرس حاليا بكلية الآداب بتونس
- ساهم في عديد الملتقيات الوطنية والعالمية
- كتب المقالة والدراسة ونشر معظم انتاجه في مجلات عربية وأجنبية

له كتب مخطوطة نذكر منها:

- مدينة تونس من خلال كتاب الرحالة العرب والاجانب نال به جائزة بلدية تونس في البحث العلمي سنة 1974
- تحقيق مفاتيح النصر في التعريف بعلماء العصر للعياضي الباجي
- الفتن والحروب واثرها في الشعر الاندلسي (بحث في نطاق اطروحة دولة (تحت الطبع بالدار العربية للكتاب)

ديوان عبد الكريم القبسي الاندلسي

تحقيق:
د. جمعة شيخة
ود محمد الهادي الطرابلسي

ديوان عبد الكريم القيسي هو من آخر الدواوين العربية في الاندلس.

قام بتحقيقه الاستاذان جمعة شيخة ومحمد الهادي الطرابلسي. والشاعر عبد الكريم القيسي عاش في القرن التاسع الهجري.

وأهمية هذا الديوان تكمن أساسا في تصويره للمجتمع سياسيا واقتصاديا وعسكريا وفكريا في فترة أفول الحضارة الاسلامية بالاندلس.

وقد قدم المحققان للكتاب بمقدمة قصيرة لكنها ذات أهمية قصوى في التعريف بهذا الشاعر ميلاد ونشأة وتكونا وركزا بالخصوص على المحن التي تعرض لها لينتهيا في الاخير الى وفاته وقد توصلا في هذا المضمار الى النتيجة التالية: «ان الشاعر عاش في

أواخر القرن 9 هـ / 15م وليس مستبعدا ان يكون شاهد عيان على سقوط آخر معقل للعرب بالاندلس مجسما في غرناطة عاصمة دولة بني الاحمر». [ص 14]

واشتمل الديوان على 319 قطعة شعرية تراوحت بين القصر والطول. وقد جاء اغلبها في وصف محن الشاعر خاصة عند أسره أو عند عزله من وظيفته ،عند حرق حانوته. الا ان الديوان في مجمله هو تصوير لمحنة الاندلس في ظل دولة بني الاحمر فقد عرفت الاندلس انتكاسات متواصلة أدت الى خروجها من ابدي العرب والمسلمين وانتهت بها الى المأساة. ولعل هذا السقوط عو علامة انهيار كامل لسلطة العرب وبدء النهضة الاروبية وبصفة خاصة اسبانيا المسيحية.

وقد جاء تحقيق الاستاذين طريفا دقيقا موشى بملاحظات هامة تدل على بعد نظر وعمق تحليل وان جاء اجتهاد المحققين واضحا جليا في بعض الاماكن فانهما لم يجعلا من التحقيق مطية للملاحظات الجانبية الهامشية وهما في ذلك يتبعان المثل: «ما قل ودل» فالافادة في دقة التحليل والمقاربة الصحيحة مع اعتراف بالتصور خاصة عندما يكون هناك بياض في الاصل مما اضطرهما الى الاجتهاد: «ما بدالنا غامضا عوضناه بما يناسب من عبارات نبهنا عليها في الحاشية ووضعنا ما أضفناه لتلافي النقص أو ملء الفراغ بين معقفين [ ] وقومنا ما بدا لنا مختلا في الوزن وشرحنا ما بدا لنا غريبا من الكلمات والصور واخرجنا الاشعار مشكولة وعقدنا في آخر الكتاب فهارس مفصلة لاحاديث الرسول والامثال...» ص 15

ان ديوان عبد الكريم القيسي له اهمية خاصة لدارس القضايا الاندلسية وقد مكنا المحققان المكتبة العربية من ديوان لامندوحة للباحث من الاطلاع عليه.

ـ عبد الحفيظ منصور

ـ مولود سنة 1932 بقصر هلال

ـ متخرج من كلية الشريعة وأصول الدين

ـ خبير بمعهد المخطوطات العربية التابع للالكسو

ـ حقق كتبا تراثية كثيرة منها:

ـ موطأ الامام مالك رواية القعنبي 1975

ـ طبقات المفسرين الدوادي طرابلس 1975

ـ الاختيار من قطب والسرور في أوصاف الانبذة والخمور للرقيق القيرواني تونس 1975

ـ الكافي في البيزرة بيروت 1984

ـ فهرس المخطوطات المصورة (بالاشتراك) الكويت 1985

تنبيه الحكام على مآخذ الاحكام

لمحمد بن عيسى ابن المناصف

اعداد: عبد الحفيظ منصور

هذا الكتاب هو من تأليف القاضي محمد بن المناصف وقد حقق الاستاذ عبد الحفيظ منصور وهو كتاب تراثي هام يتناول اقوال العلماء في مضمون آداب النفاد. ويشمل الكتاب مقدمة للمحقق بسط فيها تعريفا للكاتب فبين ان محمد بن عيسى بن المناصف ولد بالمهدية سنة 536 هـ 1168 هـ. وتوفي بمراكش عاصمة الامبراطورية الموحدية سنة 620 هـ/ 1223 م واستعرض المحقق الاعلام الذين أخذ عنهم والتلاميذ الذين أخذوا عنه كما ابرز مصادر ترجمته وأقوال المترجمين فيه قال ابن الابار: كان عالما متفننا نظارا صاحب استنباط وتدقيق واقفا على الاتفاق على الاختلاف، معللا مرجحا مع الحظ الوافر من علم

اللغة والآداب، والتصرف في قرض الشعر وأنه في فضائه كان ذا سيرة عادلة وابضة وشارة جميلة، جامد اليد صليبا في الحق، وكانت فيه حدة مفرطة وغلظة في تأديبه.» [ص 10]

ثم تطرق المحقق الى استعراض أهم آثاره مبينا اهمية هذا الكتاب ضمنها.

وقد قام عبد الحفيظ منصور بتحقيقه هذا من خلال نسختين محفوظتين الآن بدار الكتب الوطنية وقد اشتمل الكتاب على خمسة ابواب:

- الباب الاول: في سيرة القضاة وهيآتهم وتخيرّ اعوانهم وكفاءتهم

- الباب الثاني: في قبول الشهادات وتنبيه الشهود على التحفظ من غلط العادات»

- الباب الثالث: في تلقي كتب القضاة وتبيين الحكم فيما يعرض من احوال الولاة

- الباب الرابع: في تنفيذ الاحكام وذكر مسائل تتأكد في الخصام

- الباب الخامس: في الحسبة على تغيير المناكر واقامة وجوه الشرع بحفظ الشعائر

وقد كان مدار الكتاب وفق ما جاء في مقدمة مؤلفه «قصدت فيه تنبيه الحكام على مآخذ الاحكام وتبين ما نقل من أقوال العلماء في مضمون آداب الفضاء مما تقارب فصوله وتناسبت فروعه وأصوله وتعذر على طائفة تحصيله.»

وقد جاء التحقيق واضحا جليا فرغم ما في النسختين من نقص في بعض المفردات وخطأ في النسخ فان المحقق استطاع ان يقدم لنا عملا سهل القراءة واضح الصيغ كما ان ترجمة المحقق للاعلام المذكورين في الكتاب وفهارسه المتعلقة بالآيات والاحاديث النبوية والاعلام والكتب والاماكن الى جانب ثبته الى مراجعه ومواضيعه تساعد الدارس على الانتفاع بالكتاب ايما نفع.

فرج سلامة

- مولود ببنان سنة 1942
- المستوى العلمي:
- دبلوم مهندس زراعي
- شهادة الدروس العليا في البيوكيمية
- شهادة الدروس العليا في علم النبات
- دبلوم الدراسات المعمقة اختصاص فيزيولوجية النبات التطبيقية
- دكتوراه مرحلة ثالثة اختصاص فيزيزلوجية النبات التطبيقية
- دكتوراه دولة في العلوم الطبيعية
- كتب العديد من المقالات العلمية المتعلقة باختصاصاته
- من المخطوط له: احكام زراعة الحبوب (بصدد التهيئة)

أصول الزراعة العصرية



كتاب من تأليف الاستاذ فرج سلامة وقد راجعه محمد الحبيب زغندة من لغته وأسلوبه.

وقد حاول فيه مؤلفه ان يتناول بالدرس «التربة

الفلاحية بمكوناتها وخاصياتها الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية وأعضاء النبتة ودورها الحياتي، وعوامل الانتاج الكيمائية كغازات الجو ومياه الري وكيفية استعمالها والاسمدة العضوية والاسمدة المعدنية وطرق صناعاتها واستعمالها وحماية النباتات من الاعشاب الدخيلة والامراض واعدائها التي تضر بها وذلك بالطرق الزراعية وبالطرق الكيميائية» والقارىء المختص لهذا الكتاب يستشف هدف الكاتب الساعي الى التدليل على قدرة اللغة العربية على حمل مضامن العلوم الحديثة. فالفلاحة كعلم تستدعي من أهل لغة الضاد اهتماما خاصا اذ الفلاحة أساس اقتصاد البلدان العربية ولا بد من اعضائها الاولوية التي تستحقها. وقد جاهد المؤلف حتى يكون كتابه ميسور الفهم سهل الابلاغ وقد جمع فيه بين النظرية والتطبيق. وهذا الكتاب هو «بداية» في نظر الكاتب إذ سيرفقه بكتب اخرى نتناول «الزراعات الكبرى والصناعية ويدرس الخاصيات الوراثية والبيولوجية لكل المزروعات والتربة ولاقليم الملائمين لها وكيفية العناية بها حتى نتحصل على أفضل انتاجها».

محمد المرزوقي:

- مولود بالعوينة (دوز) 1916
- تحصل على الاهلية من الجامع الاعظم سنة 1935
- انتدب للتدريس الادب العربي في مدرسة ابن شرف الثانوية سنة 1956
- ألحق بالمعهد القومي للآثار والفنون سنة 1957
- سمي سنة 1961 رئيسا لقسم الادب الشعبي
- ترجمت بعض آثاره الادبية الى الفرنسية والروسية
- نال سنة 1979 جائزة رئيس الدولة التقديرية
- توفي سنة 1981

لــه:

- في الشعر:
- دموع وعواطف تونس 1946
- بقايا شباب 1966
- في القصة:
- جزاء الخائنة تونس 1946
- عرقوب الخير تونس 1956
- الجازية الهلالية تونس 1978
- في الدراسات والتحقيقات: حوالي 30 كتابا: نذكر منها:
- جريدة القصر وجريدة العصر الحاد الاصفهاني 1966
- علي الحصري (بالاشتراك) تونس 1974
- ياليل الصب ومعارضاتها تونس 1976

الرحلة الصحراوية للشيخ محمد الحشائشي

تقديم ومراجعة: محمد المرزوقي

الرحلة الصحراوية هو كتاب من تأليف الشيخ محمد الحشائشي. وقد مكن المرحوم محمد المرزوقي المكتبة التونسية بفضل بحثه الجاد من كتاب هام للغاية فلكتاب الحشايشي قصة يمكن تلخيصها كما يلي: ضاع المؤلف الاصل باللغة العربية وترجم الكتاب ونشر بفرنسا سنة 1903 وهو ما حدا بالمرحوم الى ترجمته مستعينا بابنه الاستاذ رياض المرزوقي ومن ثم عاد

الكتاب الى لغة الضاد، ومكن المكتبة التونسية من أثر هام لاسباب عدة:

ـ الكتاب «وثيقة خطيرة بعيدة الشأن، وهي عبارة عن يوميات رحلة قام بها الحشائشي (المتوفى 1912) سنتي 1887/1896م». فهذا التاريخ هام فهو يعطي صورة على المجتمع في طرابلس وبلاد التوارق في نهاية هذا القرن

ـ والكتاب فيه «وصف للصحراء ومدن طرابلس وبنغازي والكفره وغات ومرزق ومصراته «وفيه حديث طويل عن السكان وطرق معيشتهم وركز المؤلف على الطريقة التونسية وشيوخها ونظامها.

وقد قدم المرحوم الكتاب بتعريف شامل للمؤلف مبتدئا بتحديد معالم الرحلة ووضعها في اطارها ضمن مؤلفات الحشائشي ثم تعرض الى مضامين كتاب «جلاد الكرب عن طرابلس الغرب» وهو الكتاب الثاني للحشائشي وقد الفه سنة 1912 قبيل وفاته وقارن بين هذا المؤلف والرحلة فلاحظ ان الرحلة «تفوق كتابه جلاء الكرب، في المعلومات المفصلة جدا خاصة فيما يتعلق بحياة منطقة فزان في ذلك العهد...» (ص 11). ثم صحح المرحوم المرزوقي بعض الاخطاء التاريخية بطريقة نقدية نافذة وقع فيها محقق كتاب جلاء الكرب الاستاذ علي المصراتي. واثر ذلك بين محمد المرزوقي ان الحشائشي له رحلة أخرى ذكرها «مرتال» في كتابه حدود تونس الصحراوية الطرابلسية فالحكومة الفرنسية ارسلت شيخا معمما الى طرابلس لتهدئة القبائل الثائرة المهاجرة» ص 17 النقية في النوايا الصادقة للحكومة الفرنسية».

وفي نهاية تقديمه بسط محمد المرزوقي الحديث عن حياة الحشائشي مستلها مقدمة المترجمين للاثر المطبوع باللغة الفرنسية.

وقد جاءت الرحلة الصحراوية في لغة شفافة واضحة سلسة مما يدل على التكامل الكبير بين ترجمة الاستاذ رياض المرزوقي وأسلوب المراجع. فالقارىء للرحلة يحس انه يقرأ أثرا عربيا صميما ورغم ما قاله المرحوم محمد المرزوقي من انه «لا يدعي ان نصه سليم من بعض العيوب» فان الرحلة تمتاز بلغة كما قلنا آنفا شفافة صادقة سلسة.

الشاذلي بن عبد الله

ـ من مواليد رأس الجبل (بنزرت) سنة 1914

ـ كتب الشعر باللغة الفرنسية

ـ ساهم في الصحافة

ـ عضو مجموعة «فنون ـ علوم ـ آداب»، من الاكاديمية الشعبية للآداب والشعر

ـ له من التآليف:

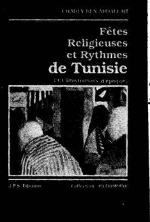
ـ feux nielés النيران الممتزجة (شعر) باريس 1952

ـ fantasia فنطازيا (شعر) باريس 1956

ـ Tunis au passé simple تونس ماضيا (نثرا) الشركة التونسية للتوزيع 1977

et les fetes religieuses en Tunisie

والاعياد الدينية في تونس ـ تونس 1988



الطقوس

الشاذلي بن عبد الله

هو كتاب له مبحث طريف للغاية فهدف الكاتب استشفاف اهم خصائص هذه الطقوس والاعياد الدينية في تونس. وقد تمكن الكاتب من اتباع اهم هذه الخصائص معتمدا على ملاحظاته ومما بشأنه

وبعين الناقد الثاقب توصل الاستاذ الشاذلي بن عبد الله الى فهم العلل والاسباب التي اوجدت هذه الطقوس وما رافق الاعياد من عادات وتقاليد والكتاب في مجمله طريف يستحق الدرس والتمعن.

الفقيه أحمد
(الطيب)

- مولود بالمهدية سنة 1932
- تحصل على التحصيل سنة 1955
- درس بالمدارس الابتدائية من 1956
- يعمل حاليا مديرا باحدى المدارس بالعاصمة

صدر له:

- الكفاح المتواصل تونس 1956
- المهدية عبر التاريخ تونس 1979
- كتب قصص الاطفال

من حكم الشيخ

الطيب الفقيه أحمد

من حكم الشيخ هي قصة أطفال ممتعة تحكي قصة الشيخ مصطفى الذي يمن على صديقه الحلاق بهدية ثمينة، لكن زوجة الحلاق أحمد ترى في الهدية معاني الشراء فتسعى الى الحصول على الذهب بالتعنيز والبخل، ولما يعلم الشيخ بهذا التغير المفاجىء يسترجع هديته ويدعو صديقه الحلاق الى الايمان بعمله ويقترح عليه توسيع دكانه الضيق فاذا الحرفاء يتوافدون على الحلاق الذي أعد العدة للقيام بعمله على أحسن ما يرام ويذيع صيته في الاصقاع. ومن ثم نكتشف معاني حكم الشيخ «القناعة كنز لا يفنى»

ان قصة الطيب الفقيه احمد جاءت في اسلوب طريف ولغة سهلة مفهومة مبلغة مرادها كما هذا الحدث متسقا متطورا وفق منطقية تدل على حسن معالجة وطرافة تناول.

جوائز الكتب الصادرة سنة 1988

ميدان الجائزة	الكتـــاب	المؤلف/ المحقق
الدراسات في العلوم الاجتماعية	ـ الظرف والظرفاء	البشير المجدوب
ـ في اللغة والآداب والحضارة الاسلامية	ـ الابداع الشعري	عبد العزيز بن عرفة
ـ الابداع	ـ رملة	محمد زريم
ـ تحقيق التراث	ـ ديوان عبد الكريم القيسي ـ تنبيه الاحكام	محمد الهادي الطرابلسي جمعة شيخة عبد الحفيظ منصور
في العلوم الصحيحة	ـ أصول الزراعة العصرية	فرج سلامة
ـ الدراسات والاعمال المبتكرة بلغة غير العربية أو المترجمة أو المقتبسة من العربية أو اليها	ـ أصول الرحلة الصحراوية ... fetes religieuses et rythmes en Tunisie	محمد المرزوقي الشاذلي بن عبد الله
كتاب الطفل	ـ من حكم الشيخ	الطيب أحمد الفقيه

أضواء على ندوات الدورة التاسعة لمعرض تونس الدولي للكتاب

○ الرواية العربية وعلاقتها بالاتجاهات الغربية
○ ملاحظات حول الشعر التونسي المعاصر
○ الرواية العربية تجاوزت طور التجريب وإن لم تتجاوز طور المغامرة
○ على هامش المشهد الشعري في تونس تنمو تجارب متفردة في أسئلتها ومحاولاتها

بالرغم من ان الندوة الاساسية لمعرض تونس الدولي للكتاب، في دورته الاخيرة لم تتم ـ تلك الندوة التي كان من المفروض أن تجمع روائيين عرب كبار (نجيب محفوظ، المسعدي، منيف، الطاهر وطار، الخ) ونقادا عربا أثروا الانتاج النقدي العربي بمساهماتهم المتميزة (توفيق بكار، محمود طرشونة، ادوار خراط الخ...) الا ان الندوات الاخرى التي اعلن عنها انتظمت بحضور جمهور تفاوت حسب اهمية الندوة تارة، وتارة اخرى حسب مدى التركيز الاعلامي عليها.

من ضمن هذه الندوات واللقاءات الادبية نذكر ندوة حول الرهان الروائي العربي بين المنجز والافق المحتمل «وقد انتظمت بصفاقس»، وأخرى حول الرواية العربية وإشكالية المرجع (بصفاقس ايضا) وندوة حول الروايات العربية وعلاقاتها بالاتجاهات الاجنبية. وأخرى حول المبدع والناشر، ومائدة مستديرة حول توزيع الكتاب الثقافي في بلدان اتحاد المغرب العربي، ولقاءات حول الشعر التونسي المعاصر، وحول علاقة الشعر بالموسيقى، وحول كتاب الطفل، هذا بالاضافة الى دعوة الكاتب التونسي المقيم بفرنسا عبد الوهاب المؤدب، والكاتب الجزائري رشيد ميموني، حول آخر انتاجهما.

الرواية العربية والاتجاهات الاجنبية

● من أهم اللقاءات الادبية التي انتظمت على هامش معرض الكتاب اللقاء الذي تمحور حول الرواية.

وعلاقتها بالاتجاهات الاجنبية وقد اشترك في تنظيم الندوة اتحاد الكتاب التونسيين بحضور الروائيين العرب، الطاهر وطار، عبد الرحمن منيف، ادوار خراط، بالاضافة الى كتاب اعضاء باتحاد الكتاب التونسيين مثل الاستاذ جلول عزونة، ونور الدين بن بلقاسم، قدم الاستاذ منجي الشملي استاذ الادب الحديث والادب المقارن بالجامعة التونسية بتوضيح ذكر فيه ان موضوع الندوة يدخل في اطار الادب المقارن لانه يصل بين أدبين، بل بين ثقافتين وبين حضارتين وذكر ان الادب المقارن علم له أصوله وقواعده، وقد أثبت المتمرسون في هذا العلم ممن

اهتموا بمقارنة الادب العربي بالادب الغربي ان الفن السردي تأثر وأثر في الادب الغربي، ويكفي ان نذكر، على سبيل المثال ـ تأثيرات ألف ليلة وليلة في الآداب الغربية قديما وحديثا، بل حتى في النقد الغربي، ثم تأثر الرواية العربية بقواعد الرواية الكلاسيكية الغربية ثم بالرواية الحديثة الفرنسية على سبيل المثال).

وأضاف الاستاذ الشملي ان هذا يدخل في باب المثاقفة، ويجب ان لا ننظر إليه من منظار معياري يصنف الادب الى أدب مبدع أصيل وآخر مقلد، فالاداب الغربية تأثرت تأثرا واضحا بحكايات ألف ليلة وليلة، وبالمنظور الشرقي للكون، كما تأثر الادب العربي ـ وهنا الحديث عن الرواية ـ تأثرت بالاتجاهات الغربية للفن الروائي ولكن الطريف في الامر، كما ذكر الاستاذ الشملي ـ ان الادب الغربي قد لفت الانتباه الى بعض روائع الخيال الجماعي العربي، فقد الف كاتب بلجيكي رواية عن شهر زاد قبل ان يكتشفها طه حسين وتوفيق الحكيم.

ثم تحدث الروائي الجزائري طاهر وطار عن تجربته الروائية وعن مدى تأثره بالرواية الغربية وقد ذكر الطاهر وطار في بداية هذا الحديث ان الرواية متأصلة عند العرب، وهم مؤهلون لانتاج الرواية لان مجتمعاتنا في حالة تغير وتجدد، مما يعطي مادة هائلة للتأمل في هذا الواقع المتحول والكتابة عنه، وفيما يخص تجربته الذاتية ذكر : «إنني ككاتب أعمل ضمن محيطي الذي انا متجانس معه تمام التجانس، وانطلاقا مما قرأته مترجما ومؤلفا، وقد اوصلتني رواية «أولاد حارتنا، منذ قرأتها الى هذه النتيجة، وإذا ما كنت في البداية محكوما بالاطار الخارجي، والمؤثر الغربي فانني منذ صدور روايتي «الحوات والقصر» عام 1974 عملت على الخروج عن الاشكال الغربية، ومن يومها لم احس بأنني ارتبطت بمدرسة غربية بل انني عميق الاحساس بمشرقيتي، ومشرقيتي تبدأ من طنجة الى آخر بلاد العرب حيث للولادة طقوس، وللجنس طقوس وللموت طقوس وأنا لست شماليا، بل انا تراثي تحضرني ملايين الامثلة الشعبية والصور وأشكال السرد ، ولكني لا استجدي التراث، ولا أقف على ابوابه، ولكنني ارشح به، لانه فيّ، يسكنني بعمق . وعندما اكتب لا أفكر في تقليد الرواية الغربية، لان مادة الكتابة هي التي تفرض علي الشكل، كما انني اشعر بأنني لست مطالبا باستحداث تقنيات جديدة، فالمقومات الروائية عالمية، والاشكال الادبية تأخذ من بعضها، فلقد صفق الغرب لروايات ماركيز لانها انطلقت من الملحمة اليونانية، أي من التراث الغربي، ولذلك احتضنه الغرب. استطيع القول فقط ان ما يميز رواية عن اخرى انني اشعر انها قريبة مني، وان الكاتب اقنعني، وأدخلني عالمه الروائي فوجدت فيه نفسي.

الرواية العربية في طور التجريب

● الروائي الكبير عبد الرحمن منيف تحدث عن علاقة الرواية العربية بالرواية الغربية مؤكدا على أن . البرواية العربية لابد ان تعترف بعلاقتها مع الرواية الغربية التي تأثرت بها منذ بداية القرن. تميز الرواية العربية كان في اللغة. وذكر الاستاذ منيف ان محمد السباعي (والد يوسف السباعي) ساهم ـ خلال أواخر القرن الماضي ـ في ترجمة بعض القصص، والطريف انه استعان ببعض الاشعار ليستدل بها على صحة موقف المؤلف. وقد تواصل التأثر والتأثير بين الادب العربي والادب الغربي بصفة مستمرة منذ أواخر القرن الماضي، وفي الخمسينات، ومع المد السياسي متمثلا في حركات التحرر وسنوات الاستقلال الاولى لبعض الدول العربية اتجه العرب الى ترجمة الادب السوفياتي، وترجمة المؤلفات ذات المنحى السياسي التحريضي، ثم في فترة لاحقة ازدهرت ترجمة الكتابات الوجودية، وحاول بعض الادباء العرب النسج على المنوال الفرنسي، ثم مع فترة التحولات وتأثير القضية

الفلسطينية، وضع الكتاب أوليات للمواضيع وللاساليب والمعالجة، طبعا كان هنالك نجيب محفوظ الذي يمثل علامة هامة في نهج الرواية العربية ومحاولة تأصيلها ولكن هذه المحاولة احتاجت الى روافد غربية.

ويضيف الروائي عبد الرحمن منيف: بعد هزيمة 67 ونتيجة التحولات الكبرى في المجتمعات العربية سياسة وثقافة اصبحت هنالك تحسسات في كيفية الوصول الى رواية عربية، ومن هنا كان الاتجاه الى الاخذ عن الغرب وبالذات اساليب الرواية الحديثة. أو ابتداع أساليب حديثة، ثم توظيف الاساليب السردية العربية التراثية، لكتابة رواية معاصرة، ويمكن القول ان الرواية العربية وان لم تكتسب ملامح متكاملة فانها في طور تجريبي، حيث نجد ان هنالك محاولات تتطور، وهنالك أولويات للهموم.

ويختتم الاستاذ منيف مداخلته بقوله: اني اتصور ان الافق مفتوح، خاصة بعد ان وظف الروائيون أساليب المسرح والسينما فأغنوا الاساليب الروائية بأساليب الفنون الاخرى، وهي مكسب انساني يستفيد منه الجميع، وخلاصة القول انه لا يمكن الحديث عن رواية عربية مثل الرواية اليابانية ولكن هنالك منحى واضح، وكل رواية تشكل اضافة الى الرصيد الروائي العربي الذي اغناه البعض بالعودة الى أساليب السرد العربية القديمة، ولكن النسج على التراث وان مثل امكانية كبيرة فانه فخ من ناحية اللغة، وإبقائها على نفس القوالب، ثم من ناحية النسج على نفس المنوال دون ان يكون هنالك ابداع يضاف الى الرصيد التراثي ودون ان تخاطب الرواية أناسا معاصرين لانها تفتقد الى روح العصر.

وردا على سؤال حول الاثر الذي خلفته تجربته السياسية على كتاباته الروائية، وحول قيمة النفط في روايته الاخيرة ذكر الاستاذ منيف ان التجربة السياسية هي تجربة انسانية هامة، وتمثل زادا للروائي، ولكن يمكن ان تكون هنالك تجارب انسانية بنفس الاهمية. وذكر ان الرواية المهمة هي الجيدة بغض النظر عن ان تكون سياسية أم لا.

أما عن قيمة النفط فقد ذكر الروائي عبد الرحمن منيف ان النفط احدث انقلابا جذريا في المجتمعات النفطية، بل في كل البلدان العربية، فقد حدد النفط الحكام وصيغ الحكم وحدد العلاقات داخل المجتمع منذ بداية القرن، كما انه نقل المجتمعات النفطية والمحيطة بها نقلات غير نوعية فشوهت انتقالها من مرحلة الى اخرى، ولعل احدى المعطيات التي تجعل الرواية تنمو هي انتقال المجتمع من مرحلة الى اخرى، ومجتمعاتنا العربية زاخرة بالمواضيع المؤهلة لان تعالج روائيا، ونحن محسودون على ذلك، ولكن المهم هو كيف نصل الى صيغ المعالجة؟ انا كاتب لا اقدم مواصفات، ولكن مهمتي هي ان أقدم رواية واجتهد في ان تكون روايتي القادمة خطوة نحو صيغة روائية عربية، واذا ما اهتممت بموضوع النفط فلان دراستي للنفط وعملي بهذا الحقل أوصلاني الى هذه القضية، اضافة، كما أسلفت ـ الى أهمية النفط في التحولات التي عاشتها وتعيشها مجتمعاتنا العربية، والتي تقدم مواد جاهزة لصياغة روائية، وقد حذر الاستاذ منيف من تحويل قضايا مجتمعاتنا الى مواضيع للسخرية، أو الضحك للاخرين، لان هنالك فرقا بين تناول قضايا التخلف في مجتمعاتنا وبين تحويلها الى مادة عجائبية لاضحاك الاخرين، وتسليتهم.

الرواية جنس يجدد ذاته

● يختلف الروائي والناقد المصري الاستاذ ادوار خراط عن الروائي عبد الرحمن منيف حيث يقول الاول بوجود رواية عربية متميزة تجاوزت طور التجربة والبحث وان لم تتجاوز طور المغامرة، بحيث يمكننا القول بوجود رواية عربية كما ان هنالك رواية

يابانية، وان يعترف الاستاذ خراط ان الرواية العربية كجنس ادبي قد بدأت مقلدة للرواية الغربية، وان كان للرواية العربية تراث غني من السردية، وقد توقف الاستاذ خراط عند الرواية المصرية في فترة الستينات والسبعينات، فذكر تأثر الروائيين المصريين مثل بهاء طاهر وابراهيم اصلان بهيمنغواي وآلان روب غرييه من حيث اقتضاب العبارة، وعري الكلمات من الاستعارة، ووصف الاشياء وانبعاث العالم بشكل حيادي، غير موار بالتدخل الانساني، ولكن هذا التجرد، كما يلاحظ الاستاذ خراط - هو تجرد مراوغ، وخداع، لانه يبدو لنا حياديا من الوهلة الاولى ولكنه في حقيقته يحمل لوعة، وحرقة لاعجة ضد القهر، والاعتساف، وضد اهدار الجمال والحرية، وللتعبير عنه اتخذ هؤلاء الكتاب اسلوب التقرير. ولكن السؤال يبقى قائما: هل ان السياق الاجتماعي يتسق مع السياق الغربي الذي نشأ فيه هذا المنحى التشيئي الحيادي؟

ثم تحدث الناقد عن تفرد بعض الكتابات الروائية المصرية الحداثية، مثل تجربته في رواية «راما والتنين» وغيرها. حيث يسعى الى اقتناص التفرد دون ان يقطع مع التراث العربي والقومي والوطني. وهذه الروايات الحداثية والاصلية تتميز بملامح هامة يذكر منها المؤلف التالي :

1) الملمح الاول : تلمس مسعى معماري صرحي، بالمعنى الموضوعي، وذلك تأثرا بالمعمار العربي الشامخ، والمعمار المصري القديم. .

2) الملمح الثاني : ابتعاث خصيصة المنمنمة التي وجدت في السردية العربية، خاصة في الف ليلة وليلة، حيث تتولد الحكاية من الحكاية، حيث نجد معنى الذروة المستمرة.

3) الايقاع الشعري في الرواية واستلهات التراث الشعري العربي العظيم وخاصة في التراث الصوفي.

وقد خلص الاستاذ خراط الى القول بان الرواية جنس تحت اعطافه، والتطور من رماد الشكل التقليدي كما ذكر ان السردية العربية الموروثة مهمة جدا لكن ادباءنا العرب ركزوا على السردية التاريخية في حين انها تزخر بالاحتمال، فهنالك السردية الخرافية والغيبية الى غير ذلك. . .

واختتم مداخلته بقوله ان هوية الرواية العربية ليست في لوح محفوظ، ولكننا نصنعها ونخلقها أثرا بعد أثر.

ملاحظات حول الشعر التونسي المعاصر

● ندوة الشعر التونسي المعاصر التي اشرف على تنظيمها الشاعر الصغير أولاد احمد اقتصرت على تقديم ثلاث مداخلات، اقتصرت الاولى على تقديم نص نظري حمله الاستاذ العلاني بعض ملاحظاته على الشعر التونسي المعاصر (لم نتمكن من حضور هذه المداخلة) فيما قدم الاستاذ شكري مبخوت 3 أعمال شعرية لكمال قحة ومحمد علي اليوسفي وباسط بن حسن، كما قدم الاستاذ الجيلاني بن محمد مداخلة تناولت اعمال الشاعرين عبد المجيد الجمني بوجمعة الدانداني.

من خلال هذا العرض السريع نشير الى ان الاستاذ شكري مبخوت تناول من خلال مجموعة الشاعر كمال قحة «ورقات من كتاب الترحال» تخييل المعرفة، وتخييل اليومي من خلال مجموعة محمد علي اليوسفي «حافة الارض»، وتخييل اللحظات المنفلتة من خلال مجموعة باسط بن حسن عطر واحد للموتى».

وينتهي الاستاذ مبخوت فيما يخص المجموعة الاولى الى ان النص عند كمال قحة يبدو قائما على بحث يكتشف اثناءه الرحالة الرفض والبياض والتودد والالم والوحدة والخوف. وهو بحث يتردد بين الفعل والقول اي بين تجربة الغرب في فيافي الوجود والانشاد. ومن هذا التردد ينجم الوعي، وعي الجسد والجنس، وعي عطش آدم الابدي الى المعرفة، وعي

ارتباط الانسان بالتاريخ وأحقاده وضغائنه وخوفه وشرهه، القصيدة، اذن هي مجال تفكير في خلاص الانسان الحائر، الباحث عن صوته الذي يقول به ذاته. وبهذا يذهب الشاعر كما يقول شكري مبخوت الى قلب الاسئلة المؤسسة للوجود الانساني كسؤال الخلق والفعل والرغبة والموت والحياة معبرا بالترحال عن نية الانسان وسعيه الدائب لاثبات انسانيته.

ويضيف الباحث : ولا يمكن في كل هذا تفرد تجربة كمال قحة وانما يكمن نفوذه في طرحه سؤالا جذريا في التجربة، الشعرية العربية هو : كيف يكون المزج ممكنا بين خطاب معرفي مجاله التأمل الفلسفي وأدواته التي يتوسل بها هي المفاهيم والمقولات وبين خطاب شعري لحمته الصورة وسداه الايقاع. وهي اشكالية، طرحت بحدة منذ ان قام الفصل الرومانسي بين العقل والخيال والشعر الصافي والنثر.

ولكن ما يلاحظه الباحث هو ان التأمل الفلسفي عند الشاعر لا يفضي الى كتابة فلسفية بمعنى ايجاد نسق مفهومي يفسر به الكون، ولا يؤدي تخييله الشعري الى الامتاع المحض بالصورة المخرجة مخرج الاغراب أو الايقاع الدافع الى الاطراب، وهذا في نظر الباحث - ما لم تعه تجربة الرواد والشعراء الذين جاؤوا بعد حتى عند اكثر المنظرين مثل أدونيس .

ما يلاحظه الباحث عند قراءة «حافة الارض» للشاعر محمد علي اليوسفي منذ البداية هو هذا العالم الذي يبتنيه الشاعر كلمة ، كلمة، وصورة، ، صورة، من أشياء العالم ومفرداته ومشاهده.

فهو يتخذ مناحي الحياة اليومية بتفاصيلها مادة للقول الشعري. وهذه مسألة مهمة لان التجربة الشعرية الحديثة مالت في جلها الى كتابة متعالية عن اليومي المعيش وما يحفل به من شعر مطروح في الطريق» فالتزمت بقضايا الجماهير في الستينات ووقعت في فخ الغنائية الفجة، وفي السبعينات احتفلت باللغة، وفي الثمانينات «وقعت في معادلات حبرية مستحيلة الحل، ولكن قلما اهتم الشعراء بالتآلف مع أقرب الاشياء اليهم وابعدهم في الان نفسه.

ويضيف الباحث : لكن اليوسفي لم يكتف باستنساخ اليومي بل أعاد بناء ما ترسب في الذاكرة وصهره لغويا جاعلا المشهد يتعايش في حيز واحد مع المشهد. والشاعر مهما تعددت تقنيات تعامله مع اليومي استحضارا أو توليدا أو انشاءا يستند في انفتاحه على اليومي الى ما يمكن تسميته اعتمادا على عبد القاهر الجرجاني «بجمالية الالفة». فالقارىء الذي يشترك مع اليوسفي في مخزونة التخييلي ورأسماله الرمزي المتأتي من بنية مخصوصة مغرقة في المحلية سيجد نفسه داخل لعبة النسيان والتذكر، فيجدد عهده بما سبق له ان عرف، ويتآلف مع ذاته الرمزية، ولكنها معرفة بعد جهل، وتآلف بعد غربة».

ويخلص الباحث بعد دراسة نماذج شعرية من المجموعة ان تجربة اليوسفي رغم اهمية انجازاتها ظلت مترددة بين خيال قانع باستعادة الذاكرة، وخيال يدفع لعبة تخييل اليومي الى مداها، أي جعل المتخيل المعيشي يكتسب آلياته المنتجة لاحتمالات ومناخات تذهب باليومي الى أقاصيه، أي الاسطورة، وبالخيال الى آفاقه الرحبة، اي الاشراق. وبهذا التردد تظل كتابه اليوسفي منفتحة على امكانات في القول متفردة لا تقنع بدور الصدى، والطائر المردد، بل تبحث عن طريقها الشخصية في الاداء رغم هامشيتها في المشهد الشعري التونسي.

التجربة الثالثة التي تناولها شكري مبخوت هي تجربة باسط بن حسن وتخييل اللحظات المنفلتة، وقد قدم الباحث حول هذه التجربة الشعرية نصا شعريا آخر يصعب اختزاله وانتشاره، ونكتفي هنا بايراد ما خلص اليه الباحث في النهاية من ان النص الشعري عند باسط بن حسن كتابة مفككة، ولكن تفككها لا يعود الى حالة هذيانية بل الى وضعية الجسد المحكوم بالتلاشي والفناء، ولعل القسم الاخير من المجموعة

وقد وسمه صاحبها «برحيل» يعبر عن رحلة الذات في فضاء تتحد فيه المتناقضات : الليل والنهار، الجنة والجحيم، الموت والحياة، الحلم والكابوس فلا تناقض، وانما هو اللحظة وقد عرشت فيها الذات وتسكعت مفعمة بالمواجع والرقة لا تعرف قرارا ينتهي الى معنى، بل هو قدر الانسان أن يكون رحالة منفتحا على معان محتملة، ويكون النص الشعري اقتراحا لمعاني لا حصر لها. انها حداثة الرؤية وحداثة الكتابة متساوقان. . .

الحداثة في تجارب شعرية تونسية

● يعرّف الاستاذ الجيلاني بن محمد الحداثة بانها «الوعي بالتاريخ وبما يحمله هذا التاريخ من تحولات وتغيرات تجعل العقل لا يستكين ولا يطمئن وتجعل الذات متوثبة متوترة، فهي رفض للسائد بما يمثله من تخلف ورفض لكل ما يكبح جماح التغيير، فهي انتهاء للتاريخ المتحول أبدا ولقوى التغيير. وبالتالي فهي رفض للسلطة بل هي لا تنمو الا بالسلطة أي بمواجهتها، السلطة في معناها الواسع الذي يتعدى المعنى السياسي والاجتماعي، والذي يتعدى اللحظة الراهنة لتجسيد الحلم الاني، ولتزعزع كل مظاهر السكون المبنية على الاستغلال والقمع والكبت، من خلال وعيها المتبلور، ولذلك فهي انقطاع معرفي مع الفكر المنغلق بكل رموزه، ولا يمكن ان يتبناها الا من استوعب هذه المعاني، لان الحداثة تتحرك ضد التيار السائد وضد الواقع السلبي، اذن فهي انخراط ضمن حركة التغيير والقوى الفاعلة فيه وصدام ومواجهة لقوى السائد. ثم يتساءل الباحث هل يمكن ان نجد هذه الملامح في انتاج عبد المجيد الجمني وبوجمعة الدانداني الشعري سواء في مجموعتهما المشتركة «من هنا تبدأ الملحمة أو في غيرها من أشعار؟ وهو يقترح علينا دراسة هذه الملامح من خلال محاور معينة منها، من التأكيد على الذات الى جدلية الذاتي والموضوعي، الحداثة/ الغموض، الحداثة/الانفتاح، الحداثة/ التراث. . .

يقول الباحث الاستاذ الجيلاني بن محمد ان الشعر الغربي الحداثي ركز على الذات نتيجة انسحاقها أمام الآلة وأمام المؤسسة والدولة، كما ركز الشعر العربي - في إطار مجلة شعر - على الذات حيث اعتبر الشاعر مسيحا مصلوبا لم تفهمه الدهماء، فكان متعاليا عليها، وهذا النمط من المواقف طغى على الشعراء الشباب تماهيا مع التيار الوجودي الليبرالي الذي سيطر على جيل أواخر الخمسينات والستينات، الا ان هذه المواقف - كما يقول الباحث - لا نجد ما يماثلها في شعر كل من الجمني والدنداني ذلك ان الذاتي - في تجربتهما - استوعب الموضوعي الى حد التماهي وذلك نتيجة المعاناة العميقة للواقع واستيعابا لطبيعة المرحلة. يقول الجمني في «للموت ذاكرة. . ونافذة على المرآة» :

«ما هذا الانين ؟
لا . . . لا يا بحرنا العربي تمهل
لا . . . لا تستقيل
ويا موج البحر لا تبكي ان القتيل
للقبر/ الوطن المبتغى
هو الدليل . .
وكان الثمر
طازجا للقطاف من أعين الغرباء. . .»

ويقول الدنداني في «من هنا تبدأ الملحمة»
«أنا الواحد المفتون
صاعدا نحو حقول القطن
صاعدا نحو فلاحات مصر
صاعدا نحو اكتمال الملحمة»

ويلاحظ الباحث ان الذاتي والموضوعي مندمجان هنا الى حد التوحد، والموضوعي هنا ليس الراهن فقط بل هو الراهن الممتد في تاريخ الامة، أي انه حالة حضارية تعيش لحظة مخاض مما جعل مناخ الكثير من

القصائد توظف التراث بشكل مكثف وخاصة عند الشاعر الجمني.

في المحور الثاني الحداثة/ السلطة يقول الباحث ان من شروط الحداثة التمرد على كل اشكال الانغلاق والسعي الى الانفتاح، وعند الشاعرين نجد استيعابا لحركة الواقع، وحركة التاريخ، لا بمعنى اعادة النموذج بل بمعنى التمرد على كل المقدس والمنغلق، واختراق المستقبل وتشكيل حلم جديد. وهنا يقترن القول بالفعل فلا ينفصمان.

يقول الجمني :

«افتح الان جدار الله أريد هدم البيت وإشعال الفتيل.

وانت يا وجهها الاموي سرقت مني وكنت القنديل.

هل في اعماق نهدك المدنس كمية من زيت أريد حرق البيت».

ويقول الدنداني :

ما تبقى من دمي
يسعفني ،
شبر ، شبران ، ذراع
ما تبقى من دمي
يضوي في العتمة وجه المعتدي
ويدوي في يدي».

اختصارا للبحث نمر على المحور : الحداثة/ الغموض، والحداثة/ الانفتاح الى المحور الاخير حيث يقول الباحث ان السجل التراثي عند الشاعرين يكف عن الانتماء الى لحظة في التاريخ الماضي للدلالة على حالة جديدة، الى جدلية الفعل المأساوي. فيصبح هذا السجل معبرا للايحاءات ويضفي على النص جمالية لا تكرر الماضي وانما تصنعه من جديد، وهكذا يتحول التراث الى قوة دفع وتحد، ولا يكون معطى سكونيا... وهكذا تأخذ الرموز التاريخية دلالات جديدة بفعل انسجامها مع مناخ الاحداث الطاغية، وتصبح محملا لقضايا الحاضر، وتفقد بالتالي سكونها التاريخي، وترتدي وهج اللحظة التاريخية الراهنة الموسومة بالصراع والتحدي.

○ خيرة . ش

بيت الحكمة تحتفل بمائوية طه حسين

● لم تكن الندوة التي نظمتها بيت الحكمة (المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات) احتفالا بمائوية عميد الادب العربي طه حسين احتفائية احتفالية فقط بل كانت فرصة للعديد من مثقفي تونس وأساتذتها الجامعيين لتسليط مزيد من الأضواء على هذا الأديب والمفكر الذي عده الأستاذ عزالدين باش شاوش والأستاذ عبد القادر المهيري في كلمتي الافتتاح رائدا من رواد التحرر الفكري والتفكير العقلاني والحداثة وهو الخيط الذي ربط أغلب البحوث التي قدمت بهذه المناسبة وإن تناولت اشكالا مختلفة من إنتاج طه حسين الأدبي والفكري.

وقد أكد الأستاذ عبد القادر المهيري أن انتاج طه حسين الذي يعد في رأيه أهم رمز من رموز الثقافة العربية المعاصرة ـ يدل على الصورة المثلى للمثقف العربي ويبقى أثره صورة للثقافة العربية القائمة على سعة الاطلاع والمعرفة الشاملة العميقة للتراث العربي الإسلامي. وعلى التحكم في اللغة والتضلع في إنتاج الفكر البشري كما يظل صورة للعزيمة الصلبة التي لا تثبطها العقبات، والايمان بإنعدام الحدود بين الثقافات.



[طه حسين وتونس]

يمكن أن نرجع البحوث التي القيت بهذه المناسبة إلى عدة محاور من أهمها: طه حسين وتونس، طه حسين والفكر الغربي، دراسة النص «الحسيني»: معجميا وأسلوبيا وبنية ومضمونا أدبيا ونقدا وفكراً.

علاقة طه حسين بتونس علاقة متينة وقديمة أيضا، حيث أن قصته مع تونس تبدأ كما يقول الاستاذ أبو القاسم محمد كرو في بحثه الموسوم «تونس وطه حسين» ـ من بداياتها الاولى عام 1909 «يوم كان الفتى طالبا بالأزهر، وكان مفعما بالنفور من أساليب التعليم الازهري برما به، كارها لمعظم شيوخه، فكان بذلك يعاني ظلمتين كثيفتين: ظلمة البصر المكفوف تماما وظلمة المصير المجهول ومن حسن حظ طه حسين كما يقول الباحث ان اكتشفه رجلان عالمان وطنيان توسما فيه النبوغ والذكاء والقابلية العجيبة للاستيعاب والابداع. وقد حثه الرجلان على استكمال تعلمه وبناء مستقبله بعيدا عن الأزهر بل أكثر من ذلك سهل له أحدهما الطريق إلى ذلك من خلال الفرص المتاحة، وكانت هذه الفرص متمثلة في مدرسة اللغات التي يشرف عليها الحزب الوطني، ثم كانت معها فرصته الثانية حين بعثت الجامعة المصرية الاولى فشجعاه على الالتحاق بها حيث كان للرجلين دور في تأسيس هذه الجامعة وقد سجل لنا طه حسين ذلك واعترف به كفضل للرجلين لا يمكن له أن ينساه. فلولاه لما عرف طه حسين الازهري الكفيف طريقه الى العصر والحداثة، ولا بلغ السوربون ولا أي مجد من أمجاده الادبية». أما الرجلان اللذان فعلا له ذلك فهما عبد العزيز جاويش (التونسي الاصل) .

وقد قدم الاستاذ كرو الاثباتات على ذلك وأحمد لطفي السيد. وقد كان الاول اقوى توجيها وأعظم أثرا في تكوين الفتى، فهو الذي حث طه حسين على تعلم اللغة الفرنسية والسفر الى أوروبا والى فرنسا بالذات لاستكمال علمه وتكوينه، بينما كان الثاني صديقا مرشدا وحاميا له حتى نهاية الحرب الثانية. وقد لعب الشيخ جاويش دورا في شهرة طه حسين في مصر وخارجها في تونس حيث كانت له صلات بالصحافة التونسية التي سيكون لطه حسين معها وفيها علاقات دائمة وتفاعل مستمر بداية من منتصف العشرينات الى اليوم. وقد كان لظهور كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» عام 1926 وما أحدثه من ردود وخصومات أدبية وسياسية ودينية صداه في الاوساط الادبية والعلمية والصحفية في تونس. وقد شاركت تونس ـ كما يوثق لذلك الأستاذ كرو ـ في هذه المعركة حول الكتاب، واتسمت معظم المشاركات بالاعتدال واتصف أقلها بالتطرف، ويسجل الباحث ظاهرة فريدة تميزت بها تونس وهي ان كبار شيوخ الزيتونة واعظمهم مكانة في العلم والاشعاع قد كانوا معجبين بطه حسين محبين له متعاطفين معه وخاصة في أيام الضجة الكبرى حول كتابه في الشعر الجاهلي، كذلك تميز موقف تونس بمناصرة طه حسين والدفاع عنه من طرف أدباء الشباب، بل لقد تجرأت احدى الصحف اليومية فنشرت فصولا كاملة في اعداد متلاحقة من كتابه الاصلي «في الشعر الجاهلي» كما انفردت بحكم المحكمة المصرية الذي كان في صالح مؤلف الكتاب.

ويذكر الاستاذ كرو أن الأدباء الشبان بشروا بمنهج طه حسين في البحث من خلال المحاضرات التي احتضنها النادي الادبي في قدماء الصادقية، وقد كان الشابي من مؤسسي هذا النادي ومن أبرز العناصر النشيطة فيه. ويضيف الاستاذ كرو انه تبعا لما ذكر سالفا، «يمكننا ان نعلن دون تردد بأن مكانة طه حسين وأثره واشعاعه في تونس كانت دائما في اتساع وانتشار من جيل الى جيل؛ بداية من جيل العشرينات والثلاثينات الى اليوم». ويؤكد الباحث ان من يراجع العشرات من الصحف والمجلات والنشريات التونسية طوال العقود الستة الاخيرة يبتهج أيما ابتهاج بما حوته من مقالات وبحوث وأصداء عن طه حسين وكتبه وآرائه. وسيلاحظ ان أدب طه حسين وأخباره لم تنقطع في الصحافة التونسية منذ أواخر العشرينات الى اليوم وخاصة في عقود الثلاثينات والخمسينات وما بعدها فمعظم دورياتنا ذات الاتجاه المتحرر او المعتدل

في هذه العقود كانت تتسابق لنشر مقالاته وأخبار كتبه وما يتصل بحياته ونشاطه الادبي. ونذكر على سبيل المثال صحف الصواب والنهضة في العشرينات ومجلة العالم الادبي بالثلاثينات والثريا والاسبوع بالاربعينيات والصباح والفكر في الخمسينات وما بعدها. وقد انفردت بعض الدوريات التونسية بنشر مقالات او محاضرات ونصوص اخرى لم تنشر في غيرها حتى في مصر نفسها.

وينتقل الاستاذ كرو للحديث عن زيارة طه حسين لتونس ولابعاد هذه الزيارة فيذكر أن هذه الزيارة التي تمت في اواخر جوان 1957 كانت بدعوة من الحكومة التونسية ليشرف على أول امتحان في اللغة والأدب العربي ينظم بتونس بعد الاستقلال في أول نواة جامعية، هي دار المعلمين العليا، لكن نشاط طه حسين تجاوز ذلك ليشمل نشاطات ثقافية وتربوية أخرى، وكان أبرز نشاط أدبي قام به هو محاضرته الفائقة التي القاها يوم الأربعاء 3 جويلية 1957 في قاعة البالماريوم، ويؤكد الباحث بأن تونس لم يجتمع فيها من أجل محاضرة أدبية مثل ذلك العدد الذي بلغ الآلاف والذي لم يتكون من الشباب وطلبة العلم والأدب فقط بل كان في طليعته رئيس الحكومة وأعضاؤها ونخبة البلاد. وقد تمكن الحاضرون بالندوة من سماع جزء من هذه المحاضرة.

لطه حسين مكانة أيضا في الدراسات الجامعية، هذا ما أبرزه بالارقام الاستاذ جمعة شيخة الذي ذكر أن العديد من طلبة المرحلة الثالثة بالجامعة التونسية أعدوا مع الاساتذة الطيب البكوش وعبد القادر المهيري وعبد السلام المسدي ومنجي الشملي ومحمد عبد السلام دراسات تتعلق بلغة طه حسين وأوجه من المؤلفات السردية أو أدب الخواطر والترجمة الذاتية والفكر السياسي والتاريخي كما وقعت ترجمة كتاب عن طه حسين ولاحظ الباحث ان الكتاب الوحيد الذي لم يحظ باهتمام الباحثين الجامعيين هو كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» ولعل الكتاب الذي يعكف على تأليفه حاليا الاستاذ منجي الشملي عن طه حسين فيه ما يعطي لهذا الكتاب ما يستحقه من مكانة بين مؤلفات طه حسين.

[طه حسين والفكر الغربي]

● بحث الاستاذ منجي الشملي كان بعنوان: «مقدمة قصيرة لقصة طويلة: طه حسين والفكر الغربي»

وقد ذكر الاستاذ الشملي في بداية كلمته «لا أعرف رجلا حاقت به الظنون، وأثقله الكره وزانه الحب، له خصوم كثر وله أنصار كثر كطه حسين» وأضاف: ان النص الحسيني ذاته الذي عاشرته نص ممتع ولكنه نص مضن لأنه نص متناقض ككل نص كبير، لذلك علينا ان نستعين بالمنهج التاريخي لنعرف السياق النفسي والفكري والسياسي والاجتماعي الذي كتب فيه كل نص. كذلك علينا ان نضع في اعتبارنا ان طه حسين كاتب قومي اصطدم بفكر ليس عربيا فوقف من هذا الفكر مواقف علينا ان نستوضحها بالاعتماد على قوانين الأدب المقارن. وفيما يخص علاقة طه حسين بالفكر الغربي ذكر الباحث انه لابد أن يكون الانطلاق من مقدمة مهمة صدر بها طه حسين أول كتبه وهو «تجديد ذكرى أبي العلاء». هذه المقدمة مؤرخة بسنة 1915 وانشأها قبل أن يتوغل في درس الفكر الغربي أي بعيد دراسته في الجامعة المصرية الأهلية. وهي مقدمة تدل على انه مسكون بقضية «تحديث الفكر العربي» ـ والاستفادة من الفكر الغربي.

ويضيف الاستاذ الشملي: النص الثاني الخطير في رأينا هو مقدمة كتابه في الأدب الجاهلي وقد ذكر فيها طريقة استعماله لمنهج ديكارت. والنص الثالث الأساسي لدراسة هذه القضية الكبيرة هو ما جاء في كتابه «من حديث الشعر والنثر» إذ أقام فيه ضربا من التفكير المقارني وضع فيه الادب العربي في منزلته بين الآداب العالمية ، ويعتبره الاستاذ الشملي تأسيسا تطبيقيا للأدب المقارن في البلاد العربية.

أما الفصول التي تتصل بهذا الموضوع في كتابه

«فصول في الادب والنقد» فهي التي تتضمن السجال الذي نشأ بينه وبين محمد حسين هيكل من جهة، وبينه وبين توفيق الحكيم من جهة أخرى، ومحورها ضبط خصائص الروح المصرية.

ويرى الاستاذ الشملي ان كتاب «ألوان» نص كبير يحتوي على فصول عدة لا يخلو أي فصل منها من قضية لقاء الأدب العربي بالآداب الأجنبية، وأحيانا الفكر العربي بالفكر الاجنبي، والفصل الفاتح لهذا الكتاب خطير عظيم لانه يؤسس كذلك لمنهجية درس الأدب العربي في لقائه بالأدب الغربي وعنوانه «الادب العربي بين أمسه وغده» وهو حصيلة مجلة «الكاتب المصري» التي كان يديرها طه حسين.

أما كتابه «من بعيد» فهو «نص مفرد» وإن كان مجموعة نصوص موضوعها الأصلي مصر والحداثة أو بمعنى أشمل الفكر العربي وصلته بالفكر الغربي، هذه القضية الكبرى. وعلى هذا النسق يمكن أن نقرأ نص الرحلتين: رحلة الربيع والصيف، فهو يتحدث فيها عن الفكر الفرنسي، وعن فرنسا بصفة عامة، ولكن هاجسه الأكبر يظل مصر وقضية الحداثة.

وخلص الاستاذ الشملي الى أن المقام لا يتسع لتحليل المقال لكن لابد من الإشارة إلى أن النص الحسيني الاكبر في قضية الفكر العربي ولقائه بالفكر الغربي وهو «مستقبل الثقافة في مصر»، وفيه يذكر طه حسين معنى عزيزا لديه، أثيرا عنده، وهو خصائص الروح المصري، إذ يرى أنه يتكون من خصائص ثلاث وهي: العنصري المصري القديم، والعنصر العربي الاسلامي والعنصر الأوروبي بالمعنى الثقافي. ويضيف الباحث: إن هذا الموضوع الكبير يحتاج الى تدقيق التفكير وضبط التحليل حتى لا نقع في مغبة التخييل، وخلاصة القول ان طه حسين لا يرى إمكانية تحديث الفكر العربي إلا بالانطلاق من التراث العربي الأصيل. والإستفادة مما بقي فيه جديدا راهنا، وكذلك من استصفاء ما يوافق ذاتيتنا من الفكر الغربي ليصاغ كله صياغة جديدة تكون غذاء للحضارة العربية الحديثة.

[طه حسين في مرآة خصومه]

● من البحوث المثيرة ذلك البحث الذي قدمه الأستاذ محمود طرشونة بعنوان «صورة طه حسين في مرآة خصومه» وقد قدم الأستاذ طرشونة لبحثه هذا بفقرة تلخص الكثير مما قيل عن طه حسين وما كتب عنه، بل تلخص مسيرة فكرية وأدبية كرجل شغل الوسط الثقافي العربي وما يزال يشغله، كما تضع طه في مسار ثقافتنا العربية التي ساهم طه حسين في خطها التنويري الذي يتهدده اليوم خطر زاحف. يقول الباحث «قد اعتبر طه حسين ظاهرة ثقافية هامة غيرت وجه الحياة الادبية والفكرية ما يزيد على نصف قرن أذكاها بأسلوبه السجالي وجرأته في الاصداح برأيه ومثابرته رغم العواصف الهوجاء التي تثيرها مؤلفاته فيصمد في وجهها ثم يطلع على الناس بنمط جديد من أنماط الكتابة يزيدهم حيرة ويقوي في نفوسهم هاجس التصدي والمعارضة. وتتجدد مؤلفاته فتتعاقب عليها فرق المتهجمين جيلا بعد جيل، كل بأسلوبه الخاص ولهجته الخاصة، تدفعهم إلى التجريح دوافع مختلفة تتراوح بين الاغراض الشخصية والموقف الفكري مرورا بانتماءات سياسية ظرفية أو دائمة»..

ويضيف الاستاذ طرشونة: «وقد أحببنا ان نساهم في بلورة هذه الخصومة الكبرى اعتقادا منا ان نارها ما تزال مشتعلة بيننا، تهدد بنسف المكاسب المحتشمة التي شرع الوطن العربي في تحقيقها في طريقه الى التنوير العقلاني الذي ما تزال تكبله قيود التخلف الاجتماعي والثقافي وتمنعه من شق طريق التقدم والالتحاق بتيار الحضارة الزاحف على غيرنا بثبات، والذي سيتجاوزنا حتما اذا لم نعرف كيف نضع حدا للعراقيل والحواجز» يدرس الأستاذ طرشونة الصورة العلمية والفكرية والسياسية والدينية والأخلاقية والنفسية في مرآة خصوم طه حسين، كما يدرس

منطلقات هؤلاء الخصوم الفكرية والسياسية ويصنفهم الى ثلاثة أصناف، كما يدرس دوافعهم الى مهاجمة طه حسين، تلك الخصومة التي بدأت منذ ناقش طه حسين أطروحته عن أبي العلاء المعري في الجامعة المصرية القديمة عام 1914. ويذكر الباحث ـ فيما يخص الصورة العلمية التي رسمها هؤلاء الخصوم ـ ان اقلامهم خطت ألفاظا هي أقرب الى الشتائم والسباب منها الى الحجج المقنعة، تكررت فيها كلمات الجهل وسوء «الفهم»، و «السرقة» و «الإرتجال» و «التعميم» و «التعصب» و «الهوى» و «المحاباة» وحتى «الشعوذة» وهو الذي كان نصير العقل وعدو الظلام وقاهره.

ولعل أبرز هؤلاء الخصوم كان زكي مبارك الذي نعته بالجهل وقلة الاطلاع، وأنور الجندي الذي اتهم طه حسين بالسوقة وساطع الحصري والرافعي وغيرهم. ويؤكد الباحث ان هذا الوجه الذي رسمه الخصوم هو عكس ما أراد طه حسين الظهور به ودعوة غيره الى التحلي به، «فهو ما انفك يدعو الى البحث العلمي الرصين الذي لا تشوبه الاهواء ولا تتحكم في نتائجه الأفكار المسبقة والذي يقوم على أسس عقلية يكون الشك في الأخبار أدنى درجاته لكن يبدو أنه لم يفهم على حقيقته، فتعرض إلى مثل هذه التهجمات القاسية على أعز ركن من اركان شخصيته وهو الجانب العلمي. لكن هذا لا يعني أن مواقفه الفكرية قد سلمت هي الاخرى من مثل هذه الطعون. فلم يكن منهجه العلمي فقط هو المقصود بل كان خصومه يرومون تدمير شخصيته تدميرا كاملا. وربما لم يكن الطعن في شخصيته العلمية الا من أجل تحطيم منظومته الفكرية». ويلخص الأستاذ طرشونة مآخذ خصومه عليه من هذا الجانب فيذكر أن أعداء طه حسين يرون أن تفكيره ليس متجذرا في المحيط العربي الإسلامي بل هو نوع من التغريب الناتج عن كثرة الاعجاب بآراء المستشرقين الهدامة والمفكرين اليهود وهو تفكير، كما يقول هؤلاء الخصوم ـ لا يخدم غير حركة التبشير والغزو الثقافي، فهو إذن خيانة وتآمر على الإسلام لابد من مقاومتها بشتى الوسائل. ولعل أهم الكتب التي وقع عليها الهجوم هي كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لان هذا الكتاب كما يذكر الباحث يضم أهم اتجاهات طه حسين الفكرية وبالخصوص ما يتعلق منها بصلة مصر بالحضارة الغربية.

يتوقف الأستاذ طرشونة عند مواقف كل هؤلاء الخصوم، على هذا المستوى ـ ثم ينتقل إلى الصورة الأدبية والنفسية والسياسية كاشفا عن هذه المواقف ومنطلقاتها مبينا كذبها وتزويرها لواقع فكر طه حسين وأدبه ومواقفه.

ويختتم الباحث دراسته المطولة والمثيرة بموقف يصل فيه الى أن «تركيب صورة طه حسين كما ظهرت في مرآة خصومه قد رسم وجها بشعا جدا (....) فقد ظهر متكالبا على المال، قليل الاطلاع، يسطو على علم غيره، ويضلل قراءه بمعارف مزيفة، ينساق الى أهوائه، فتختلط عليه سبل الحق، يروج أراءه في أسلوب رديء ويعبر عن أحاسيسه في شعر ركيك خال من الالهام والخيال، صنيعة المستشرقين، داعيا الى التغريب، عميلا للاستعمار والصهيونية والمخابرات الأمريكية، والشيوعية، يخدم حركة التبشير ويساعدها على تقويض أركان الإسلام، ملحدا لا يؤمن بألوهية القرآن ولا بالبعثة النبوية، زنديقا يحب شعراء المجون ويعرف بهم، أحمق، متهورا عنيدا، لا يتزحزح عن موقفه مهما ظهر باطله...» إلى آخره من ملامح صورة بشعة رسمها خصوم طه حسين الذين صنفهم الأستاذ طرشونة إلى ثلاثة أصناف:

ـ أولا: صنف دفعته الى التشويه أغراض شخصية (مثل الرافعي وزكي مبارك)

ويرفض كل أشكال التجديد في الفكر والأدب (مثل محمد الخضر حسين ومحمد فريد وجدي، وشكيب أرسلان، ومحمد الخضري وأنور الجندي وغيرهم).

ـ ثالثا: صنف يضم الاخوان المسلمين المنضمين منهم إلى هياكل سياسية والمتعاطفين معهم فكرا وروحا (مثل حسن البنا وسيد قطب).

ويذكر الأستاذ طرشونة أن ردود طه حسين تراوحت ما بين الحزن العميق والصمت والسفر الى أوروبا إلى الرد الرصين المباشر أو غير المباشر وإصدار بيان يثبت فيه «إيمانه بالله ورسله واليوم الآخر»، وقد حرص على الرد على ما اتهم به من مواقف من القضايا الكبرى مثل الدعوة الى الكتابة بالعامية وتعويض الحروف العربية بالحروف اللاتينية، وغيرها من المواقف التي اضطر أن يعدل في بعضها خيفة سوء الفهم، ويعتقد الأستاذ طرشونة أنه يحسن أن نعتمد ما جاء في الحوار المطول الذي اجراه معه غالي شكري عام 1973، أي سنة وفاته أساسا لمعرفة مواقف طه حسين النهائية ولعل ما أورده الباحث من هذا الاستجواب أبلغ رد على التحريف الذي أصاب تحليل آراء طه حسين في الإسلام والعقل والحضارة الغربية وغير ذلك من المواضيع. يقول عميد الأدب العربي.. «إني أسمع تقويما معوجا لما أمليته وكتبه غيري حول الاسلام... هذا جهل... فالاسلام ثقافة عالمية ومرحلة حضارية عظيمة ومرحلة حضارية عالمية من مراحل الرقي الانساني ولا يزال عقيدة دينية للملايين من البشر

[...] الغالبية كانت ترزح في تلقيها للاسلام تحت أثقال التفسيرات غير العلمية للمشايخ. وجئنا نحن بروح فدائية حقيقية نقتحم هذا الميدان المغلق عليهم.

أتيناهم في عقر دارهم لنوقظ المسلمين على تاريخهم الحقيقي. لم نتخل عن مناهجنا التي درسنا بها الشعر وغير الشعر، ولكننا طبقناها على تاريخ العقيدة التي تدين بها الاكثرية الساحقة. قل ان الاسلام كان مدخلنا الجديد لترسيخ المنهج، وقل العكس كان المنهج مرشدنا الى اقتلاع الخزعبلات من جذورها، من أرواح العامة ونفوس أبنائهم. لم يتخل العقاد عن منهجه النفسي الفردي الذي عالج به ظواهر الفن وشخصيات الأدب، حين كتب العبقريات. ولم يتخل هيكل عن الرومانتيكية حين ألف كتابه عن الرسول. ولم يتخل الحكيم عن تصوراته الفنية وهو يكتب أول تمثيلية عن محمد ـ كذلك فعلت حين أمليت «على هامش السيرة» العقل أداة التحليل، والخيال أداة التركيب (هنا نطق الكلمة بالفرنسية) كلاهما عنصران متكاملان في منهج البحث التاريخي. الخيال هنا ليس مرادفا للشعوذة. لماذا لا يسأل أولائك المجددون أنفسهم عن أسباب النقمة العاتية والثورة الضارية التي شنها السلفيون من المحافظين؟ أليس ذلك لأننا هاجمنا أوكارهم المظلمة وسلطنا داخلها الشمس والهواء النقي وفضحنا استارهم المضللة؟ لقد فضلنا إنقاذ مئات الألوف من هيمنة دكتاتورية الجهل وعبودية دولة الخرافة على أن نظل أسرى اعجاب المثقفين، صفوة المثقفين».

ويعلق الأستاذ طرشونة على هذا التوضيح بقوله: «إن هذا الكلام لطه حسين هو أحسن خاتمة لهذا البحث، فمن خلاله يظهر وجهه الحقيقي لا كما رسمه خصومه: وجه التنوير الحضاري الرافض لكل أنواع الشعوذة ووجه الطموح الى العقلانية في أرقى صورها مع التمسك بالجذور الحضارية العريقة، إن طه حسين يبقى علامة مضيئة في طريقنا الى الحداثة».

[نظرية النقد عند طه حسين]

نظرية النقد عند طه حسين ومقاربته للفكر الاجتماعي الخلدوني، ومقاربته الوضعية للفكر التاريخي وللتاريخ العربي الاسلامي واليوناني والروماني. كانت مواضيع البحوث التي تقدم بها الأساتذة حمادي صمود وأبو يعرب المرزوقي وعمر الجمني والزيات وتوفيق بكار.

وقد اهتم الأستاذ صمود ببلورة نظرية الأدب عند طه حسين من خلال كتاب «خصام ونقد» الذي هو مجموع مقالات أدبية صورتها خصام وسجال وجدل أحيانا وموضوعها الظاهر الأدب وقضاياه في مصر في الخمسينات. وقد قام الأستاذ صمود ـ كما جاء في بحثه ـ بتبين العناصر النظرية الثابتة في كل مقالة من مقالات الكتاب، ثم جمعها وأعاد تركيبها بحيث تكون صورة عن الأدب وقضاياه عند طه حسين في هذا الكتاب وفي غيره من مؤلفاته الأدبية.

ويشير الأستاذ صمود إلى أبرز القضايا التي كانت موضوع سجال في الخمسينات والتي دار الكتاب عليها مثل علاقة الأدب بالحياة، والهوة بين الأدب والجمهور وتخلف الأدب عن دوره، ثم يتوقف عند آراء طه حسين من هذه القضايا بشكل مفصل فيذكر تعريف الأدب عند طه حسين والحاحه على أن «صورة الأدب ومادته شيئان لا يفترقان» فلا مجال إذن لكل «الدعاوي» التي تبالغ في التفريق بين أنواع من الآداب تراها منذورة للترف واللهو والتسلية وأنواع أخرى منخرطة في عصرها وسياقها.

ومن أبرز المواقف التي يسوقها الأستاذ صمود موقف طه حسين من اللغة الفصحى التي يدعو لتطويرها لتكون مواكبة للحياة غير منقطعة عنها. وموقفه، كما يقول الباحث ـ لا يخلو من الشجاعة لأنه يهاجم التعطيل الذي يضربه المحافظون المتدرعون بقداستها لارتباطها بالنص الديني. يقول عميد الأدب العربي: «وكنت أعيب على المحافظين في اللغة والأدب تقديسهم للغة وإحاطتهم لها بهذا الاجلال الديني الذي يعصمها من التطور ويحميها من التجديد. وكنت أقول إن اللغة العربية هي لغة القرآن ما في ذلك شك ولكنها في الوقت نفسه لغة الذين يتكلمونها فمن الحق عليها أن تستجيب لأصحابها وأن تساير تطورهم وتجارى حياتهم في ظروفها المختلفة».

نضيف الى هذه المسألة مسألة توقف عندها عميد الأدب العربي طويلا في هذا الكتاب كما توقف عندها الأستاذ صمود وهي مقومات الأدب التي لا يمكن أن ينهض بدونها، وقد ألح طه حسين على اثنين من هذه المقومات الحاحا لا يظنه الباحث وليد الظرف التاريخي بقدر ما هو تعبير عن عقيدة متمكنة من صاحبها وذانك المقومان هما الحرية والجهد. وقد نبه طه حسين إلى أن حرية الأدب ليست في الوقوع خارج دائرة السلطة السياسية والافلات من شروطها وإنما أيضا في التخلص من هذه الانماط المقنعة التي تكون أشد خطرا على حريته من الانماط المكشوفة المعروفة، ومن ذلك تحرر الأدب من تعلق الجمهور والسعي الى استرضائه وتحرره من وسائل النشر. وطه حسين يرى أيضا أن الادب يكره اليسر في الانتاج وهو يكره اليسر في الاستهلاك أيضا. وهو يريد من الأدب أن يتأنى في الانشاء ويريد من القارىء أن يتأنى في القراءة فهو جهد مشترك يجب أن يتحمل عبئه المنتج والمستهلك جميعا».

ويرد الأستاذ صمود مجمل آراء أديبنا هذه وحرصه على تحليلها الى الظرف السياسي الخاص في الخمسينات حيث برز في مصر جيل من الكتاب والنقاد أمثال عبد الحميد يونس ولويس عوض ومحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس وغيرهم ممن روجوا أطروحات فكرية وأدبية لم تكن رائجة أو قل لم تكن مهمة بقدر ما أصبحت عليه عندما توفرت الظروف السياسية المواتية واتضحت الاختيارات السياسية والانتماءات العقائدية، من تلك الأطروحات علاقة الأدب بالحياة وعلاقته بالثورة. ولقد كانت فكرة «الأدب الجماهيري» كما يقول الباحث ـ «من الافكار التي استأثرت بأهم قسم من تفكير طه حسين في الموضوع ولعلها تطلبت منه جهدا خاصا في التفسير والتعليل ورد الأمور إلى قياسها وصحيح وضعها، لأنه أراد أن يستدل لقضية ذات بعدين: التأكيد على صلة الأدب بالحياة والناس وانفصاله عنها في الآن نفسه.»

جانب آخر من جوانب النظرية الأدبية عند طه حسين توقف عنده الباحث هو وظيفة الأدب وعلاقة الأدب بالثورة، ويمكن أن نستدل على آراء طه حسين في هذه القضية بما قاله من «أن الأدب يمهد للثورة وينشؤها ويثبت جذوتها في النفوس بما يلقي في قلوب الناس من الآراء الجديدة وبما يصور لعقولهم من القيم المستحدثة وحين ينقل أذواقهم من طور الى طور وحين يبغض اليهم القديم من أوضاعهم الاجتماعية ويدفعهم الى تغيير هذه الاوضاع».

ويختتم الأستاذ صمود بحثه بالقول: «ان سيطره قضية وظيفة الأدب وعلاقته بالسياق المحيط به ترجع الى الأوضاع التاريخية التي كتبت فيها هذه المقالات مما يؤكد بوجه من الوجوه «ان للسياق تأثيرا يتجاوز الجزئيات الى التصورات»

[طه حسين والنظرية الخلدونية]

لقد عمد طه حسين في رسالته حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية إلى نفي الطابع العلمي للمحاولة الخلدونية بضربين من الحجج. هذا ما يبرزه الاستاذ أبو يعرب المرزوقي في مداخلته «طه حسين والنظرية الخلدونية» ويتعلق الضرب الأول من الحجج بتناسق الفكر الخلدوني نفسه أو بالخصائص المنطقية لنسق المحاولة الخلدونية، وقد وصف طه حسين هذا الفكر بالطابع الدوري أي أن ابن خلدون يريد أن يؤسس علمية الدراسات التاريخية على علم العمران، وان يؤسس علمية الدراسات العمرانية على علم التاريخ. أما المأخذ الثاني فيتعلق بتناسق النظرية مع التطبيق عند ابن خلدون إذ أن ابن خلدون قد وعد في المقدمة بما لم يف به في التاريخ، مما يجعل عدم الوفاء هذا دليلا على صحة الحجة الاولى وعلامة على الاتجاه الواجب لفهم المحاولة الخلدونية بكونها فلسفة في الاجتماع لا علما له.

ويذكر الأستاذ المرزوقي أنه لن يهتم بتفسير طه حسين لهذا الفشل التطبيقي بل وجه اهتمامه إلى مسألة جوهرية لدى كل المحاولات الوضعية والاصلاحية - ومن ضمنها محاولات طه حسين - وهي منزلة العلم ودوره في المجتمع من خلال المقدمة. ويطرح الأستاذ المرزوقي المسألة بأشد توضيحا كالتالي: ما هي حسب ابن خلدون المنزلة التي يمكن أن يزعمها العقل لنفسه في سياسة المجتمع والاصلاح السياسي؟ أو ما هي العلاقة بين السلطان الروحي والعقل والسلطان السياسي للقوة والعصبية؟ بحيث كانت رسالة طه حسين مدخلا للأستاذ المرزوقي للتساؤل حول منزلة العلم عند ابن خلدون والتساؤل حول امكانية التوفيق بين اعجاب المصلحين العرب بابن خلدون في حين ان مقدمته تمثل دحضا نسقيا لدور العلماء في السياسة وهم يسعون إلى تأسيس الاصلاح على هذا الدور.

الأستاذ عمر الجمني اهتم هو أيضا بالمنهج الوضعي عند طه حسين ولكن من خلال كتاباته التاريخية، وما جاء في مداخلة الباحث هو جزء من بحث أطروحته - حلقة ثالثة، حول طه حسين مؤرخا وقد سبق أن قدمنا هذا العمل في العدد الماضي. كما اهتم الأستاذ رشاد الحمزاوي بجهود طه حسين المعجمية وخاصة مشاركته في اعداد قدر كبير من مادة مشروع المعجم العربي الكبير.. وكان بالامكان أن نتوسع في هذا الجانب من جهود طه حسين، لكن عدم حصولنا على مداخلة الأستاذ الحمزاوي حال دون ذلك...

الدكتور الزيات ارتجل مداخلة حول مفهوم العدالة عند طه حسين مؤكدا أن مسألة الديمقراطية كانت من مشاغل طه حسين الكبرى وأنه دافع دائما عن نظام سياسي واجتماعي يلائم بين العدل والحرية.

[الخصائص السردية والأسلوبية...]

كانت متعة فكرية وأدبية حقيقية تلك التي قدمتها لجمهور ندوة طه حسين مداخلات الأساتذة توفيق بكار ومحمد الهادي الطرابلسي وعبد الله صولة حول الخصائص السردية وبنية السرد عند طه حسين ثم

خصائصه الاسلوبية وهي مداخلات غاصت في نصوص طه حسين ودرست تشكل هذه النصوص ومقومات أدبيتها.

وقد اهتم الأستاذ توفيق بكار بالخصائص السردية عند طه حسين من خلال كتاب «المعذبون في الأرض» وقد جاءت مداخلة الأستاذ بكار بعنوان: «المعذبون في الأرض: الكتابة في مرآة الوعي». يوجهنا الباحث الى خصائص الرواية الحديثة في هذا الأثر حيث أن طه حسين يكتب القصة ويقص قصة القصة في آن واحد، بحيث ان القصة الأولى تعكس الكتابة في مرآتها صورة الواقع، ومع القصة الثانية يعكس وعي الكاتب في مرآته الينا صورة الكتابة، التي تعكس بدورها صورة الواقع، بحيث تجد أن طه حسين مفتون باللعب بالمرايا، وهو ما يعد من خصائص الرواية الحديثة، ويذكر الأستاذ بكار أن أحدا من النقاد لم يتفطن الى هذه الظاهرة عند طه حسين إذا ما استثنينا جابر عصفور. ولكن حتى هذا الأخير ركز في كتابه «المرايا المتجاورة» على هذه الظاهرة من حيث أنها علامة تدل على غلبة النقد في كتابات طه حسين ويضيف الباحث ان طه حسين اعترف أنه أخذ هذا الأسلوب في الكتابة عن ديدرو وقد برزت هذه الظاهرة أيضا في الستينات على يد رواد الرواية الحديثة، ويفسر الأستاذ بكار بروز هذه الظاهرة أنها تنجم عندما يضيق عرف الأدب عن أداء الواقع، وذلك في لحظات التحولات التاريخية الكبرى وقد عاش طه حسين مثل هذه التحولات، لذلك نجده يتمرد على قواعد القص الكلاسيكية ويؤكد على أن نصوصه في هذا الكتاب هي حديث، وهو مصطلح أثير عند طه حسين نجده في عناوين كثيرة من كتبه، ويكتسب الحديث هنا دلالة جديدة غير الاحاديث التي يمليها طه حسين، ذلك لأن نصوص هذا الكتاب تتسم بسمة الثنائية، والبعض منها من قبيل الاحاديث الى القارىء يعرفه بسنن القص الجديد، ذلك أن القص يبعد بين الكاتب والقارىء مباعدة في حين أن الحديث يقرب بينهما، وهو إطار أرحب من القص يحتمل القص والتعليق عليه لتفسيره.

ثم يتحدث الأستاذ بكار عن مادة السرد هذه فيذكر أن طه حسين يلاعب قارئه ويلقيه في حيرة: هل أن مادة السرد خيال أم واقع حيث تبقى حقيقة المروي متأرجحة بين أن تكون تاريخا أو خيالا. ولعل سمة المخاتلة في الكتابة السردية الحسينية وتسمية الشيء بضده يعطي للكاتب حرية في نقد الواقع والافلات في نفس الوقت من الرقابة، فهو ينسف الواقع ولكنه يتبرأ منه في نفس الوقت، كما أنه يعمد إلى احداث مفارقة بين نظام الواقع ونظام القص حيث يبرز هذا الأخير ما همشه الواقع، ويؤكد الأستاذ بكار أن ظاهرة القص عند طه حسين لم تكن محاكاة للتقاليد الغربية في هذا المجال ولم تكن متكلفة، بل كان لها وظيفة تعرية الواقع ونسفه.

ويخلص الاستاذ بكار إلى التساؤل: هل يحق لنا بعد هذا أن نقبل ما قاله غالي شكري من أن طه حسين لم يساهم في تطوير أسلوب الرواية العربية، وأن نقبل ما قاله جابر عصفور من أن طه حسين كان نفورا من كل واقعية؟ مداخلة الأستاذ محمد الهادي الطرابلسي كانت بعنوان «جوامع الأسلوب في أدب طه حسين». وقد قسم الأستاذ الطرابلسي بحثه هذا إلى ثلاثة أقسام: قسم لجامع أساليب التحقيق في الكتابة، من تدقيق وتشويق وتعليق، وقسم لجامع أساليب التوقيع المتمثلة في ازدواج الوقف وإزدواج الفقرة وإعادة المنوال وما ترتب عليها من اختيارات فنية، وقسم لجامع أساليب التفاعل بين أطراف الخطاب. ويصعب فعلا اختزال هذا البحث المفصل الدقيق، ونكتفي بما خلص إليه الأستاذ الطرابلسي في تلك الخاتمة التأليفية الرائعة التي جاء فيها «يجوز لنا ـ في الختام ـ أن نقرر بكل اطمئنان بأن أدب حسين أدب كيان بمعنى أنه يؤسس كونا اجتماعيا جديدا بدءا من تجديد الفرد

وذلك بتغيير نظرته إلى الأشياء وموقفه منها وطريقته في معالجتها وسلوكه في تعامله معها. فهو يهدف الى تكوين الصورة المثلى للإنسان المجرد الذي تلتقي فيه جميع الناس من خلال تثقيف الإنسان الفرد الذي أصبح عنده مقوما من مقومات الأدب لا طرفا مخاطبا بالأدب. وقد حقق الكاتب هذا الهدف بأن مس كيان الفرد المعنوي والحسي. مس كيانه المعنوي بأن أوهمه بأنه مضى في بحث الماضي وما كان، والحاضر وما هو كائن، والمستقبل وما قد يكون، ولكنه لم يمض في الحقيقة إلا الى بحث القيم التي بها يصلح الكيان ويشرف الإنسان. ومس كيانه الحسي بأن قدم على مبدإ توسيع المعرفة مبدأ تحسيس القارىء بما يعرفه ولا يحس به وحمله على أن يعيش بكامل كيانه، ما تعود أن يراه صباح مساء أمامه، فكان أن سخر جميع ما يدخل في باب الثروة اللفظية لنقل الموضوعات والمعاني المحللة الى الكيان لعل أن يتكرم الانسان فيعيشها ويتطور بمقتضاها، فاجتهد في تحويل الفكرة ـ مهما كانت بسيطة ـ مادة حسية وروحية في ذات الوقت الذي كانت تعمل عملها من حيث هي لبنة فكرية. فكان في تحقيقه ـ إذا حقق ـ تدقيق وتشويق وتعليق، وفي توقيعه ـ إذا وقع ـ تقطيع وتوزيع وتطويع، وهي أساليب تعدل النفس فتهتز النفس، وفيما حققه من تفاعل بين المخاطب والمخاطب وبين كليهما والخطاب وما وطن به نفس الانسان في الأدب، فحقق له من الطرب والتغيير ما لا يقدر عليه شعر ولا سحر ويقدر عليه هذا النوع المخصوص من النثر».

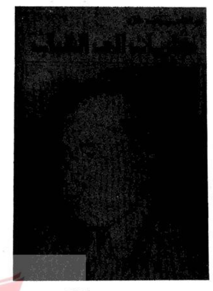
الأستاذ عبد الله صولة اقترح علينا «مدخلا إلى دراسة أسلوب طه حسين من مقولة الاسلوب هو الانسان الى مقولة الانسان هو الاسلوب». ويلاحظ الأستاذ صولة أن أغلب الدراسات المتعلقة بأسلوب طه حسين سلك منهجا آنيا، يعني أنها لم تعر اهتماما للاختلاف الحاصل في أسلوبه عبر مختلف مراحل حياته، كما لم تتدبر أمر هذا الاسلوب في مختلف الأجناس الأدبية التي كتب فيها ولا في مختلف الموضوعات التي يضمها الكتاب الواحد، فمن شأن هذا الاختلاف ان يجعل الاسلوب في مجال الرواية مثلا غيره في مجال النقد الأدبي أو في مجال التاريخ أو السيرة أو السيرة الذاتية. وقد توصل الباحث الى أن دارسي أسلوب طه حسين درسوا في الواقع اللغة لا أسلوبه، فهم لم يدرسوه في تماسكه وامتداده على صعيد النص بأكمله والأثر كله وإنما اكتفوا بدراسة الجملة وما دونها دراسة جدولية قائمة على ضبط الظواهر الاسلوبية منعزلا بعضها عن بعض. وقد اعتمد هؤلاء الدارسون مقولة الاسلوب هو الانسان التي تعتمد قاعدة فلسفية تنبني على ثنائية الكلام والفكر فيما يقترح الباحث اعتماد مقولة الإنسان هو الأسلوب، فيكون الأسلوب «دليلنا إلى الإنسان الجمع المتعدد وليس الإنسان الجوهر الفرد دليلنا الى الأسلوب الذي يعني بالضرورة حضورا لغويا مختلفا وانتاجا للمعنى لا منتوجا جاهزا. ومن خلال دراسته للخصائص الاسلوبية لكتاب «دعاء الكروان»

يخلص الباحث ـ حيث يعسر علينا الوقوف عند كل تفاصيل هذه الدراسة الشيقة ـ الى «أن المواضيع التي تتضافر فيها مستويات أسلوبه التركيبية والايقاعية، والنغمية والدلالية على إبراز ذاتيته وإجلاء العلامة المميزة في اثره وما ينبثق منها من دلالات حافة هي تمجيد العلم والانحياز الى الثقافة العصرية والتوق الى مجتمع متوازن، هذه المواضع هي نفسها المواضع التي خرق فيها الرجل ما يمكن أن نسميه على غرار ما يسمى في المسرح منذ أرسطو بالحتمية القصصية أو قانون الضرورة والاحتمال لتقوم بديلا عنه الصدفة واللامنطق في تتالي الاحداث وتعاقب الوظائف. هل نسمح لأنفسنا بأن نقول إن شخصية طه حسين لم تسلم في ارقى درجات أيمانها بالعلم والثقافة الغربية من رواسب شرقية خالصة».



ذلك هو فعلا طه حسين تجذر في شرقيته وفي التراث وانفتاح على التراث الانساني الرحب، هذا ما أكدت عليه الندوة من خلال مداخلاتها ونقاشاتها. انه أحد رموز الحداثة والعقلانية في وطننا العربي ودعوة جريئة للحرية والتقدم والتطور، يحسن بنا أن نتمسك بها ونردد أصداءها في وقت تعالت فيه الأصوات لاغتيال العقل ومغامرة تجديده.

○ خيرة ـ ش





أبو القاسم محمد كرو وخلود الرسالة

إن تعدد المواضيع والمحاور في دفة كتاب واحد قد يوحي للقارىء بالعسر حين يحاول تقديم الأثر أو تناوله بالنقد نظرا لما قد يبدو في ظاهره من تشتت ومن استحالة التقنين والتصنيف خاصة إذا كان المؤلف أديبا موسوعيا وشجرة متعددة الفروع، له مع كل حقل ابداعي موعد وقصة، وله تجربة من الزاد والثراء ما يصعب معها الحصر والتحديد.. لكن إذا كانت مثل هذه الحالة مع اسم ادبي بحجم الاستاذ أبي القاسم محمد كرو فإنك سرعان ما تهتدي الى الاجابة عن هذه الحيرة لأنه وكعادته يعطيك مفاتيح ولوجها، فاعتباره «الكتابة هي الحياة نفسها» يبرر هذا التنوع، فالحياة فسيفساء ذات ألوان وخطوط وأبعاد مختلفة ولكن يجمع بينها نبض واحد ودورة دموية واحدة، وجسد تتوحد فيه اللغة بكل توتر تحويلها من منطوق عفوي إلى مخطوط واع، وبكل ما يوحد هذه الفسيفساء/ الحياة ويهوّن صعوبة وضرورة أن نحياها حتى لا نكون كيانا ميتا.

لقد اعتبر الاستاذ كرّو هذه السلسلة من الكتب التي ستصدر تباعا «حصادا للقلم» علاوة على أنها ترمز إلى عصارة تجاوزت الخمسة والاربعين سنة في علاقة حميمة مع القلم/ الأرض فإنها تعني أيضا وبالخصوص أن هذا الحصاد فيه من ألم الولادة في أرض بور ومن معاناة الحرث والزرع والري والامل بالمحصول والخوف من الكارثة والفاجعة الشيء الكثير، فالحصاد هنا ليس خاتمة أو نهاية بل هو محطة ولحظة استرخاء وفرح لجني ما حان قطافه أولا، والخزن ما يكفي من البذور للأجيال القادمة حفاظا على تجدد الحياة وطاقة الانبعاث فيها، وحتى تكتشف هذه الأجيال لذة الزرع ولذة البذل والجهد وألمه وحتمية النزف والأرق حتى تمتلك أحقية الاختلاف عن كل ما هو موات.

وهذا ما جعل أول ما يصدر في هذه السلسلة «حصاد القلم» هو مخطوط «كلمات الى الشباب». والأديب أبو القاسم محمد كرّو وإن اجتاز عتبة الخامسة والستين من عمره فهو لم يلجأ إلى «حكمة الشيوخ» والتي مهما كانت قيمتها في النهاية تظل محصلة مقدمة في طبق تحرم الآخرين/ الشباب من التجربة وتختزل الحياة لديهم في سطور وتحنطهم وتجعلهم مجرد مستهلكين لتلك الحكمة والنصيحة أي مفتقرين لأي علاقة مع الحياة، يعرفون النار دون أن تلسعهم، ومحمد كرّو الدي يصر على أن تكون الكتابة فعلا حيا ومنبثقة من صميم الحياة والمعاناة والتجربة تمكن من تجاوز هذا التناقض وتحاشى أن تكون «حكمة الشيوخ والموعظة الحسنة» بل اكتفى بتقديم أمين لنصوص وان امتدت في مساحة زمانية طويلة

وعبرت عن هموم عربية في مراحل متعددة من تاريخنا الحديث قاصدا بذلك تقديم تلك الشعلة وتلك الروح وذاك الايمان الذي سبغها عليها فعلا تكون حكمة تستشف وتستنتج ولا تستهلك مقطوعة طازجة فحسب.

إن الاستاذ كرّو يمنح الشباب كلمات تتدفق من معين تجربة متميزة لرجل ترك بصماته في الحركة الادبية والاجتماعية في تونس وهذا الشباب «هو الذي يكون قوة قادرة، لا عجزا مستسلما، وثورة جارفة لا خنوعا بليدا، وكرامة غزيرة، لا خضوعا ذليلا».. ص 123.

إن هذا الشباب الذي يتحدث عنه كرّو سنة 1953 هو شباب اليوم أيضا، وهذا ما يعطي هذه النصوص قيمة اضافية فهي رغم التواريخ تظل تعبر عن خلود الرسالة التي عانقها أبو القاسم كرو وأرهقته، وتجعل من تواريخ النصوص مجرد اشارات واحالات لأن القيم التي تدعو إليها وتبشر بها هي قيم حية تمتد في الزمن ولازالت فاعلة في محيط عربي مازال للشباب فيه دور ريادي ومازال يعاني جزءا من المعوقات السابقة وأخرى جديدة فلو حذفنا التواريخ التي أسفل النصوص لاكتشفنا أنها تنبض حياة إلى اليوم وكأنها ستكتب غدا...

في نص «أمتنا والشباب» ص 125 مثلا نجد البرهان على ما ذهبنا إليه والحجة على أننا لا نبالغ فالدعوة «للتفاؤل» و«لاحتمال الصراحة مهما كانت مؤلمة» و«الاسئلة حول حقيقة الأمة» و«حقيقة الشباب» والسؤال عن «أوضاعنا ونظرتنا للحاضر والمستقبل» وعن «ماذا نستطيع أن نحقق» و«ماذا أعددنا للكفاح الشاق والرهيب» ثم الدعوة للتغيير و«هدم الأصنام والأوثان».. أليست كلها هواجس الساعة، وأسئلة اللحظة المحرقة، أليس «التفاؤل» مشروعا آنيا مطالبون بالدعوة اليه وللتحلي به في ظل واقع عربي متّشح بالقتامة والمرارة في أكثر من زاوية، أليس الحوار والقبول بالرأي المخالف والتأشير الصحيح للعلل والنواقص مهمة عاجلة لتجاوز الرديء والمعيق والمميت في حياتنا الحاضرة وأخيرا أليست الدعوة لبلورة نظرة واضحة عقلانية وسليمة للمستقبل من أوكد واجبات الشباب وغير الشباب اليوم... إن كل هذا ورد في نص كتب سنة 1952 فهل يمكن اعتبار ما ورد فيه مجرد أرشيف لمرحلة أم نقول ما أشبه الليلة بالبارحة!!

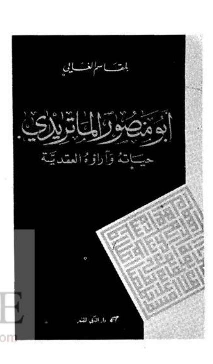
أعتقد أن الاجابة تكون بلا، فـ «كلمات الى الشباب» مهما ابتعدت في الزمن تظل تبعث بنبراتها الخارقة وتقضّ مضاجع الاستكانة والركود.

إن حكمة «الشيخ كرّو» في هذا المخطوط سؤال مستمر وإشارة حمراء وإصبع على الداء.. إلى أن تزول الدوافع التي صفقت هذه الابجدية التي صاغت هذه النصوص وذلك ـ رغم التفاؤل ـ ليس في المنظور القريب مما يجعل هذا الكتاب دعوة مفتوحة مستمرة الى الشباب وإلى الحياة.

فـ «كلمات الى الشباب» هي خلود الرسالة ورسالة الخلود... فاليأس كما جاء في ص 88: «هو أشد الاعداء خطرا على الانسان، وأكثرها فتكا به.. وهدما لآماله ومستقبله».

ع. بن عمر

الكتاب: كلمات الى الشباب 160 ص.
الناشر: الشركة التونسية للتوزيع 1989.
المؤلف: أبو القاسم محمد كرّو.



«أبو منصور الماتريدي» حياته وآراؤه العقديّة

عرض: الحبيب الهمامي

مازلت على يقين عظيم بأن التراث العربي والاسلامي لم يفتح كل نوافذه، فهناك زوايا تشكو من الظلمة حيث دفن العديد من المبدعين والمفكرين، وأخمدت أصواتهم، وقد توصل العديد من الباحثين الى فتح ملفات العصور السابقة وإخراج المظلومين من الظلمة الى الضوء، فكل مرة يصدر كتاب يختص في دراسة حياة إمام، أو عالم أو مبدع أهمله التاريخ، نتأكد أن اعتقال الكلام لا يجدي. والكلمة هي اعمق وسيلة للتبليغ، ونعتقد ان التراث يزخر بالمعتقلين، وهم ينتظرون من يفتح لهم نافذة، ليتدفق الماء، ويضيف خصبا على الخصب المنتشر.

الاستاذ بلقاسم الغالي في كتابه (أبو منصور الماتريدي، حياته وآراؤه العقدية) الصادر أخيرا عن دار التركي للنشر أعاد الحياة الى إمام من أئمة الاسلام العظام، وهذا الامام ظل قابعا في ظلمته، معزولا، وتعمد التاريخ إهماله، وإغفال عبقريته، مما زاد ايماننا بتلك القولة التي تقول (التاريخ نصفه تزويرا)، وعلى الباحثين وأهل الاختصاص إعادة قراءة التراث وزيادة التنقيب، علنا نكتشف عباقرة دفنوا أحياء، بتهمة التفكير، والابداع، والعبقرية يوضح الاستاذ بلقاسم الغالي في كتابه عن منصور الماتريدي قائلا: (وقد تحدث ابن النديم عن شيخ السنة من مصر أبي جعفر الصحاوي بينما لم يشر الى الماتريدي بالرغم من أنهما عاشا في عصر واحد).

هذه الاشارة بالغة الاهمية، اذ تفضح اعمال التزوير والمغالطة، وتفضيل نص على نص، بالاحتكام الى المركز الاجتماعي، أو السياسي، أو بالنظر الى عوامل أخرى لا علاقة لها بالنص، والفكر عموما.

ويواصل بلقاسم الغالي توضيحه: (... وأهمله البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، وأصول الدين. كما أغفله ابن خلكان في وفيات الاعيان، والصفدي في الوافي بالوفيات، ولم يترجم الى علمائها).

ونرى بوضوح المظالم التي حاصرت هذا الامام، فقد وصل الامر الى اقصى حده، شككوا في علمه، وانكروا عبقريته، وطعنوا في معرفته، وفيهم من لم يعترف بوجوده تماما، فغض الطرف عنه، ويؤكد بلقاسم الغالي على قيمة ابو منصور الماتريدي متسلحا

بما قاله طاش كبرى زاده (أعلم ان رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان أحدهما حنفي والآخر شافعي، اما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي، وأما الشافعي فهو أبو الحسن الاشعري).. وهذا الاخير نال كل الاهتمام. في حين وقع إهمال أبو منصور إهمالا مقصودا حسب رأينا فزاد شكوكنا عمقا فيما يتعلق بالتاريخ وما تركه لنا من تراث وجب البحث فيه، والنظر جيدا الى أسباب صعود البعض على حساب البعض الآخر.

إذن، هذا الكتاب الجديد الصادر عن دار التركي للنشر يفتح لنا ضوءا، كان الظلام يحجبه، أو يحجب جانبا هاما من عبقريته.

اننا نبارك مثل هذه الاعمال التنويرية بالمعنى الابداعي للكلمة، ونطالب بالمزيد حتى تفتضح الخيانة التاريخية التي ذهب ضحيتها الكثير من أصحاب الرأي.

ان هذا الكتاب اعتنى بكل ما كان غامضا وغير معروف عن الامام ابو منصور الماتريدي.

ونشير في الاخير الى المصاعب التي اعترضت المؤلف حين هم بتأليف كتابه. نظرا لقلة المصادر الحنفية، وصعوبة الحصول عليها، ويؤكد المؤلف انه وجد عسرا قاسيا في قراءة المخطوطات لفرط توغلها في القدم. وحتى المطبوع منها، كان غير موثق، زيادة على غياب الطباعة العلمية. ومهما يكن من تعب، فقد حصل الضوء، وصدر الكتاب كما يشتهي صاحبه، وننتظر منه المزيد من البحث، والاكتشافات.



«أضواء على الشيعة»

• تذكر كتب التاريخ ان علاقة افريقية بالمذهب الشيعي قد انقطعت رسميا منذ عام 439 هـ حين اعلن المعز بن باديس خلع طاعة الفاطميين وحمل جميع اهل المغرب على اتباع مذهب الامام مالك بن انس حسما لمادة الخلاف المذهبية . ذلك ما يفسر ندرة كتب الفكر الشيعي وضعا وتأليفا او تفسيرا وتاريخا بمنطقة المغرب قياسا للمؤلفات الخاصة بالمذهب الشيعي بالمغرب ولكن بالمقابل ـ وربما بحكم غياب الحساسية المذهبية والفكرية والسياسية أيضا التي توجد بين اهل السنة والشيعة بالمشرق ، فان اصدار كتاب عن الشيعة بمنطقتنا من قبل باحث يتقصى الحقيقة التاريخية بموضوعية ، يحمل معه الى حد كبير ضمان الموضوعية هذه لغياب تلك الحساسية التي أشرنا اليها ، هذا ما نستشفه على الأقل من كتاب « أضواء على الشيعة » للباحث الهادي حمو ، وهو كتاب صدر اخيرا عن دار التركي للنشر .

ويعترف الباحث في مقدمة الكتاب ان اهتمامه بأحد المفسرين الشيعة الكبار وهو أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي هو الذي قاده الى الاهتمام بالبحث عن اصول المذهب الشيعي وفرقه وبأبرز القضايا التي برز فيها الخلاف واضحا ، وربما بسببها برز المذهب الشيعي ـ بين أهل السنة وأهل الشيعة مثل قضية الخلافة والامامة .

ومن المؤكد أن مثل هذا البحث في المذهب الشيعي يضع صاحبه ـ كما يذكر الباحث نفسه ، أمام متاهة من تأليف اصحاب المذاهب والباحثين عن الملل والنحل والفرق ، يجد نفسه « لا يستطيع ان يعرف مذهب الشيعة اذا لم يعرف مذهب خصومهم أهل السنة . ولا يطمئن الى تعرفه لمذهب اهل السنة اذا لم يقف على مذهب المعتزلة ، ولا يستطيع ان يبلغ غور هذه المذاهب جميعا ، اذا ما أغض بصره عما كانت تتأثر به من نوازع العرق والبيئة او منازع الفلسفة والتصوف . »

من هنا كان جهد الباحث في مقارنة كتب الملل والنحل والفرق والأدب والفلسفة ، والتاريخ ، وهي مؤلفات ينقض أحيانا بعضها الآخر ، في ما يخص الواقعة الواحدة او الوثيقة الواحدة ، واستبعاد الكتب المغرضة ، أو على الأقل المتعمدة تشويه الحقيقة التاريخية لصالح هذا المذهب او ذاك . ويبرز عناء الباحث ايضا في محاولته الاحاطة بكل ما كتب وما عرف عن المذهب الشيعي بدءا من نشأة المذهب واعلامه وفرقه سواء جاء ذلك في كتب التاريخ او كتب الملل والنحل او في كتب الفلسفة والأدب الى جانب ما قيل وما كتب عن مواقف الشيعة في قضايا رئيسية مثل قضية الامامة والخلافة وقد

جاءت هذه الدراسة الشاملة عن الشيعة في ثمانية فصول خصص الأخير منها الى الطبرسي وان لم يرقم الفصل فيها خصص الأول الى اطوار التشيع . وقد ذكر الباحث في هذا الصدد ان من اهم الدراسات التي اهتمت بهذه الأطوار كتاب الدكتور أحمد محمود صبحي الذي انتهى في متابعته لأطوار الشيعة الى أربعة ادوار هي .

- أولا : دور كان التشيع فيه لا يعدو جماعة تلتف حول الامام وتعجب به وتتشابه معه في خصال الايمان والسيرة فهيتجاوب معه وتفضله على سائر الصحابة .

- ثانيا : دور ذاع فيه التشيع وتكاثر متبعوه ولكنها كثرة لا تخلو من فوضى ، ويتمثل هذا الدور في خلافة الامام علي .

- ثالثا - دور سادت فيه حالة السكون ظاهريا اعقبه اتجاه عقائدي ثم انشقاق تام في التفكير الاسلامي ويبرز هذا الدور بعد استشهاد الحسين بن الامام علي .

- رابعا - دور أخير أخذ التشيع فيه طوره النهائي ببروز معالمه وتبلور آرائه الكلامية على يد الامام الصادق ثم تلاميذه من المتكلمين .

الفصل الثاني من الكتاب خصصه الباحث لقضية الخلافة والامامة ، وبعد ان عرض ما جاء في مقدمة ابن خلدون من جذور المعاني في مفهوم الخلافة والامامة وما انتهت اليه تقريرات الفقهاء وعلماء الأصول والمتكلمين وأصحاب الفرق وما ذكره ابن قتيبة الدينوري في كتابه الامامة والسياسة حول هذا الموضوع ثم ما جاء في كتاب الماوردي « الأحكام السلطانية » توقف طويلا عند موقف أشهر الفرق واطولها استمرارا مع تاريخ الخلافة وهي فرقة الشيعة الأمامية وخاصة الشيعة الاثني عشرية متقصيا ادلتهم على احقية الامام علي بالخلافة ، وقد جند الشيعة كل طاقاتهم الفكرية اما عن طريق النقل واما عن طريق العقل أو الأدلة التاريخية .

ويعترف الباحث انه مهما كانت درجة تجرد الباحث فانه من الصعب الحسم في هذه المسألة ، لذلك فهو يكتفي بعرض هذه الأدلة . ويقودنا الباحث الى التساؤل معه : ما هي البواعث التي جعلت عقيدة الشيعة تنبني على ان الرسول كان يقود امته ملتزما بالوحي الالهي في كل شيء من تشريعات الدين وامور السياسة ؟ ولماذا كانت عقيدتهم في الخلافة او الامامة تأخذ المرتبة الأولى بعد النبوة وتوجب ان يستمر النفوذ الديني والدنيوي متوارثا مما كان للرسول من سلطة روحية وزمنية وتلزم ان يكون الامام بعد الرسول معينا بالنص النبوي مبرأ من كل عيب ونقيصة مؤزرا بالنور الالهي مؤيدا بالعصمة الربانية عن كل صغيرة وكبيرة ؟

ويجد الباحث الأستاذ الهادي حمو في التفسير الذي يقدمه الدكتور احمد محمود صبحي اغراء شديدا حيث يقارن ظهور الشيعة وغلوها بنوع من اليوطوبيا السياسية ، يقول الدكتور صبحي في كتابه « نظرية الامامة » : « تنشأ اليوتوبية عادة نتيجة خيبة أمل واضعيها مما يجري في الواقع ، صدم افلاطون بالاستقراطية التي طغت واستبدت ثم بالديموقراطية التي اعدمت استاذه سقراط فألف مدينته المثالية « جمهورية افلاطون » وكان الفارابي يحلق في نظرياته الفلسفية في عالم الميتافيزيقيا مبتعدا عن الواقع فكانت آراؤه في اهل المدينة الفاضلة ، وكذلك الأمر بالنسبة الى الشيعة سلسلة من الأحداث الرهيبة في التاريخ السياسي في الاسلام صدمت شعور المسلمين عامة والشيعة خاصة » .

الا ان الباحث الأستاذ الهادي حمو يستدرك : لما نلتفت الى تراث الشيعة او بالأحرى الى المذهب الشيعي بكل جوانبه السياسية والعقائدية والفقهية او الثقافية عموما نجد انفسنا نتطلب مزيدا من التحليل الى فكرة الاخفاق السياسي وحده .

الفصل الثالث من الكتاب يهتم بما اوردته كتب التاريخ عن الشيعة ، ونجد في هذا الفصل تقصيا لمؤلفات كبار المؤرخين العرب بدءا من المسعودي والطبري

وابن خلدون وابن تغري بردي والسيوطي وصولا الى المؤرخين المعاصرين وكتاباتهم خاصة : تاريخ العرب المطول للدكتور فيليب حتى ، وتاريخ الشعوب الاسلامية لبروكلمان ، وتاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي لحسن ابراهيم حسن .

ويستنتج الباحث من تتبعه لمؤلفات المؤرخين القدامى ما يلي : كان هنالك في العالم الاسلامي ابان الخلافتين او الخلافات الثلاث العباسية والفاطمية والأموية بالأندلس وجهان من الحياة ، وجه رسمي تنساق في ركبه جميع العناصر المنتفعة به وتتحرك في فلكه وتفكر وتعمل بتوجيهه وتنشط وتدافع عنه بكل ما اوتيت من طاقات ادبية ومادية ، ووجه آخر غير رسمي وجه المعارضة الذي يبدو حسب الظروف احيانا ثورات عنيفة ، دامية ودويلات اقليمية متنافسة ، وأحيانا حركات فكرية ، ومعارك ايديولوجية ودعوات سرية متطرفة .

ويضيف الأستاذ حمو : ان على الدارس للتفسير الشيعي ان يعتبر نفسه انه مقتحم على الحياة الاسلامية من هذا الوجه الثاني ، وجه المعارضة او الثورة على الحياة الرسمية الغالبة في تلك العهود ، وجه النقمة والرفض ونوازع التصريح والشك والاتهام لكل ما من شأنه ان يعضد النظام القائم ويغشم العناصر المقهورة من اجله ، أما عن كتب التاريخ الحديثة فان الباحث يذكر في شأنها بأنها لم تكن تعير الشيعة اهتماما ذا صبغة عاطفية أو ذاتية أكثر منها علمية او موضوعية شأن ما نشعر به اذ نقرأ للمؤرخين القدامى ، بل « شعرت بأن هذه الكتب الحديثة عرضت الى الشيعة من زاوية التفكير ذي الصبغة الاستشراقية او النظرة العامة الى الوقائع التاريخية في اطارها النقلي ، او في محاولتها النقد والتحليل لموضوعات الحضارة في تجرد من التعصب غالبا ، وابتعاد عن اللعن والتقبيح او الاخزاء الذي كنت اقف عليه عند امثال صاحب النجوم الزاهرة او جلال الدين السيوطي او حتى عند مؤرخ الاسلام ، الحافظ الذهبي اذ نراه يقول اثر وصفه ما جرى من نهب وتحريق وقتل في احدى الوقائع المتصلة بهذا الموضوع : « وتم على الرافضة خزي عظيم » . الفصل الرابع خصصه الباحث لتقصي أخبار الشيعة في كتب الملل والنحل . ويخرج الأستاذ الهادي حمو من تقصيه لهذه الكتب ممن وضعها علما ، من اهل السنة ان هنالك قاسما مشتركا بين هذه المؤلفات « ذلك فيما تبدأ به من مثار الخلاف بين المسلمين ومهاب الفتنة الهوجاء من أجل الخلافة مما يوقع في روعي احيانا انني لست في مبحث يتصل بدين الايمان والاخاء والمحبة والجهاد في سبيل الله وانما أنا بسبيل البحث عن خيوط التآمر السياسي ومكامن الأحن والاحقاد من أجل السيادة وأسباب التمرد والثورة على كل نظام قائم ، وأمام رجال مضوا في التاريخ اذا صدق ما حدث عنهم الرواة اعتبروا كما اعتبر الحجاج بن يوسف ينقضون عرى الاسلام عروة ، عروة » .

ويضيف الباحث « القاسم المشترك بين مؤلفي كتب الملل والنحل في الاسلام انهم يتواردون وكأنهم نهلوا من « مشروع واحد » على كثير من المزاعم او العقائد التي تنسب لأمهات الفرق من الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة . . او غيرها مما تفرع عنها ، ثم هم يختلفون بعد ذلك في طريقة العرض التقصي والجد والهزل بما أوثر من آراء ومقالات او عقائد » .

الفصل الخامس خصصه الباحث للشيعة الامامية . ويتعرض في هذا الفصل الى ابرز ائمة الشيعة . وقد تولى الترجمة لهؤلاء الأئمة كثير من المؤرخين والأخباريين في طليعتهم مؤلفو كتب الملل والفرق . وكتاب الشيعة الأمامية - كما يذكر الباحث - يولون عناية خاصة بهؤلاء الأئمة تشبه او تفوق العناية التي يوليها اهل السنة لأخبار الخلفاء الراشدين ، ودراسة هؤلاء الأئمة بالنسبة لأهل السنة عن معنى العبرة من فن التاريخ (. . .) أما دراستهم عند الشيعة فهي من المعرفة الواجبة لنظرهم الى

الامامة كأصل من اصول الدين بل كأعظم ركن في الاسلام . . .

الفصل السادس يحمل عنوان « الشيعة والأدب والفلسفة » وعن لقاء الشيعة بالفلسفة والأدب يذكر الأستاذ الهادي حمو : ان الباحث عن الشيعة في مجال الأدب والفلسفة او العلم بصفة عامة يجد نفسه قد وصل الى جانب مشرق لم يحتفل به المؤرخون الذين قصروا همهم على تسجيل الخلافات السياسية ووصف الوقائع الحربية والفتن الدامية بين السنة والشيعة ، أو غيرهما من سائر الطوائف والمذاهب ، انه يلقي نفسه أمام حركة سياسية وعقائدية واجتماعية أضفت على العالم والأدب اصباغا قوية واثرتها ثراء ممتازا واوجدت فيها قيما لا تدرك الا بالرجوع الى دراسة الحضارة العربية الاسلامية في مختلف مراحلها ومتنوع الدول التي شاركت في بنائها . . . لقد وجدت في جميع هذه الدول الاعلام في الدين والعلم ونبغاء في الفكر والأدب والفن والفلسفة .

ويعرض الباحث لبعض الشعراء المعروفين بتشيعهم مثل الشريف الرضي وابن الرويسي ومهيار الديلمي ومحمد بن هاني بن سعدون الأندلسي وهبة بن نصر داعي دعاة الدولة الفاطمية فضلا عن الشاعر الكميت بن زيد الأسدي .

أما قصة الشيعة والفلسفة فانها تبدو في ذلك اللقاء الباكر بين عقائدهم وبعض آراء الفلاسفة : تبدو أولا في أن فرقة الشيعة كانت من اسبق الفرق خوضا في صفات الامام من العصمة والكمال المطلق والعلم الواحد في الامامة ، ونلتمس ايضا لقاء الشيعة بالفلسفة في نظريتهم للحكم . . كما يورد الباحث من تتبع لآثار الفكر الشيعي في مؤلفات الفارابي وابن سينا والمعتزلة ايضا

الفصل السابع يخصصه الباحث لقضية التفسير عند الشيعة . ويمكن ان نلاحظ باختصار ما ذكره الباحث ان المفسرين من الشيعة يختلفون منهجا وأسلوبا كما يختلفون تطرفا واعتدالاتبعا لفرقهم : زيدية ورافضة وامامية ، واثنا عشرية وباطنية ، والمتطرفون منهم او المغالون على درجة في غلوهم ، وكذلك المعتدلون لهم مستويات في الاعتدال والقرب او البعد من أهل السنة والتفتح او الانغلاق حول أنفسهم او حول الآخرين . .

وبعد ، فان ميزة كتاب « أضواء على الشيعة » انه انتخب لنا معلومات ثمينة عن المذهب الشيعي وفرقه من خلال مراجع مختلفة الاتجاهات ، وقد حاول الباحث عبر فصول الكتاب ان يقارن بين هذه المراجع ويوازن بينها ليرجح هذا المصدر او ذاك وان احتاجت بعض فصوله الى مزيد من التحليل وحسم بعض القضايا ، فان ميزته تظل في هذه النظرة الشمولية ، والى دعوته الملحة الى الائتلاف والمحبة بين المسلمين ونبذ الفرقة والتمزق والعصبيات التي طالما أضرت بمسار الاسلام وتسامحه ورحمته .

● خيرة . ش



«طريق النهضة»

كلما طالعنا مصطلح «النهضة» إلا وكانت الاحالة مشرقية، وكأن التنظير والدعوة والتبشير إلى النهضة لم يتبلور كمشروع إلا في الجزء الشرقي من الوطن العربي. إلا أن الحقيقة هي غير ذلك بالمرة، ففي المغرب العربي عموما ولتونس خصوصا رواد في هذه المسألة ساهموا تنظيرا وممارسة في هذا المشروع وربما يعود الجهل بهم إلى ضعف حركة النشر عندنا في تلك المرحلة وتقصيرنا فيما بعد اعلاميا في التعريف بدور هؤلاء الدعاة والمصلحين ولعل ذكر بيرم وخير الدين والحداد وغيرهم كثير كفيل بإعادة النظر في هذه المسألة ويجعل من الاحالة للنهضة من أن تكون ذات مرجعية تونسية وهذا بدون نظرة تجزئية اذ كان للمشرق تأثيره في هؤلاء دون أن يمنعهم ذلك من الاضافة في موضوع النهضة الذي صحا العرب على دويه في بداية القرن الحالي في مسعى للانفلات من الهيمنة الاستعمارية، ومن كلكل التخلف التاريخي، ومحاولة لتقليص الهوة التي تفصلنا عن التطور الذي بلغته البشرية وخاصة أوروبا في ذلك العهد.

وتواصلا مع هذا التقليد يتنزل كتاب الاستاذ أبو القاسم محمد كرو والمعنون «طريق النهضة» والصادر عن الشركة التونسية للتوزيع.

والكتاب وان كان مجموعة نصوص ومقالات نشرت في تواريخ متفرقة فإنها تتنزل في محور ومسألة واحدة: البحث في اشكالية النهضة.

هذه النهضة التي يرى الاستاذ كرّو أنها تبدأ من تأكيد مسائل حضارية في السلوك المعيشي اليومي لتنتهي الى صياغة شمولية للوجدان والعقل العربيين.

إن الاستاذ كرّو في محاولته تعبيد طريق النهضة تناول تفاصيل ومفاهيم تبدو بديهية وسيطة وهو بذلك يريد أن يقول بأن النهضة كهدف كبير ـ ترمي إلى بناء انسان جديد ـ تنطلق من تثبيت هذه التفاصيل فالهرم يبدأ من نقطة واحدة. لذلك لا غرابة في أن تكون مواضيع «كالتبطل والبطالة والنظافة والدجل والحسد والمشي في الطريق تلقى نفس الاهتمام والتحليل كتحديد مفهوم النهضة والعلاقة بالتراث والتقدم والاشتراكية وهي مفاهيم كبرى ومجردة أحيانا في حين الأولى سلوكية يومية معاشة.

يفتتح الكتاب بسؤال حول ما هي النهضة يتولى فيه المؤلف التعريف بكتاب لسلامة موسى المفكر المصري المعروف وأحد أبرز رموز النهضة في التاريخ العربي المعاصر. والاسلوب الاحتفالي الذي قدم به كرّو الكتاب وإفراده مقالتين للغرض يعطينا معطى أولا يتمثل في كون أبا القاسم ينخرط في مفهومه للنهضة للمدرسة الليبيرالية التحديثية التي طرحت النهضة من خلال سؤالها لماذا نحن متخلفون وأوروبا متقدمة؟

وكيف السبيل الى اللحاق بركب المدنية والحضارة؟ الا أنه اذا كان سلامة موسى يرى في تبني النموذج الغربي بكل تفاصيله كحل وكإجابة فإن كرّو يسعى الى ايجاد اجابة تنبع من صميم واقع العرب لا تقطع مع التراث داعيا الى أن طريق العرب للنهضة هو طريق خاص وإن كان لا مفر ولابد من اقتباس ما عن النموذج الغربي.

ففي تحديده لطبيعة التخلف الذي نعاني منه يرى كرّو أن التخلف «ليس هو فقط التخلف الاقتصادي والتكنولوجي والاجتماعي بل هو أيضا التخلف الفكري» والذي يعتبره «السبب المباشر في التخلف الاقتصادي والاجتماعي» ص 45.

ويرى أيضا أن هذا النوع من التخلف لا ينحصر في طبقة دون أخرى وإنما هو منتشر في كل الطبقات «حتى الميسورة والمعلمة أو المثقفة إلى حد الاختصاص» ص 45.

أما عن مصدر هذا التخلف الفكري فهو «سوء التربية والاعداد» وأيضا «أعوجاج التفكير وفجاجة الرأي» نافيا أن يكون «الجهل والفقر» هما السبب. ويخلص الى ذكر علامات هذا النوع من التخلف ويحصرها في «العناد والتعصب والجبن والمخاتلة والنفاق» ولا خلاص حسب الاستاذ كرّو من هذا التخلف التاريخي الا بإعادة الاعتبار للعمل، لأن التخلف الفكري ولّد عقلية «عاجزة عن العمل» وهو يرى أن «العار» يتمثل في القعود و«عدم العمل بالمرة». ص 47.

لقد استعار الاستاذ كرّو سؤاله حول النهضة والاجابة عنه من سلامة موسى ونحن نعرف انتماء هذا المفكر الى التيار الليبيرالي في الفكر النهضوي العربي والداعي إلى تبني النموذج الغربي أخلاقا ومؤسسات وقيما، وهو وإن نادى بضرورة مسك «الوعي الداخلي الذي عرفته أوروبا والذي من شأنه أن يعطينا الحوافز على فهم أسباب الرقي وادراك وسائل المناعة والقوة» ص 42 فإنه يطرح الاشتراكية كحل لكل المعضلات التي يعاني منها الواقع التونسي والعربي عموما ولتجاوز ظاهرة التخلف وتحقيق النهضة المرجوة. ذلك أنه يعتبر أن الاشتراكية تعطي مكانة أساسية للعمل، «العمل» الذي وضعه شرطا للانفلات من التخلف لكن مع تأكيده على «أن العمل الفردي لم يعد وسيلة حياة أو بقاء وأن العمل الجماعي هو طريق التقدم والنجاح» ص 42. لأن العمل الفردي في نظره هو «امتلاك لوسائل القوة للانتاج وبالتالي وسيلة استغلال واحتكار» ثانيا أن «روح الفردية التي ورثناها عن قرون خلت لم تتمكن من الصمود في وجه التجارة والصناعة الاوروبية» ص 43. لذلك لا خلاص حسب الاستاذ كرّو الا في «الاشتراكية».

وفي محاولة منه لتأصيل الاشتراكية وخلق مرجعية عربية لها يعبر الاستاذ كرّو أن أبا العلاء المعري هو أول من أصدر «النداء الاشتراكي مستشهدا ببيت شعري له ص 57:

لو كان لي أو لغيري قيد أنملة

من البسيطة خلت الأمر مشتركا

فهذا البيت هو «أقدم صرت في تاريخ البشرية نادى بالاشتراكية» ص 57، نافيا في نفس الوقت أن يكون أبا ذر الغفاري أسبق من المعري لانه لم يكن اشتراكيا واضحا كالمعرّي!! وهذه الاضافة الطريفة قد تحتاج لعناية الباحثين مجددا!

وختاما فإن أبا القاسم محمد كرّو يحذر من أن المسعى لبناء حضاري لا يمكن أن يتم بأي طريقة وبأي ثمن اذ هو يعبر أن «الحضارة ليست فقط رقيا وتقدما في الصناعة والعلم والعمران بل هي قبل ذلك كله سلوك أخلاقي وممارسة صادقة لجميع ضروب العدالة الانسانية» ص 56 لذلك نراه يحرص على طرق مواضيع تمس المجال الاخلاقي كنظافة اللسان والجسد والانانية والمشي في الطريق حتى يبرز أن مقولته في أن

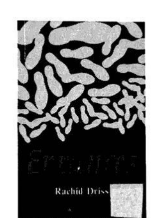
التخلف حتى وإن غلب عليه البعد المادي في مشروع النهضة فهو في نفس الوقت أخلاقي وسلوكي.

إن كرّو ينخرط في كتابه هذا في المنظومة المعرفية والفكرية للرواد أمثال سلامة موسى والطهطاوي وفرح انطوان وصولا إلى المقولات الاشتراكية العربية الحديثة وهذا في اعتقادنا أمر طبيعي فالاستاذ كرّو قد عاصر ارهاصات مخاض التجسيد العملي لمشروع النهضة في المشرق العربي في الاربعينات وساند التجربة الاشتراكية في تونس بعد ذلك لذلك فان كتابه «طريق النهضة» ليس صدى لقراءات نظرية مجردة فحسب وان لم يخل من عديد الاشارات الى ذلك فهو اضافة صهرتها الممارسة العملية اليومية ، أي أن كتاب «طريق النهضة» هو نتاج لوحدة فكر وممارسة لدى أديب يصّر كما يقول في غلاف الكتاب على أن «الكتابة هي رسالة يقوم بها الكاتب باسم شعبه ولمستقبل شعبه، لتكون مرآة لحاضره وحافز لمستقبله».

ع . بن عمر

الكتاب : طريق النهضة ـ 175 ص.
النشر : الشركة التونسية للتوزيع ـ 1989.
المؤلف : أبو القاسم محمد كرّو.







المؤلف كاتب وسياسي، ولد بتونس سنة 1917 وهو متحصل على شهادة ختم الدروس (جوان 1937) وهو المؤسس لجمعية الدراسات الدولية والمدير (منذ 1981) لمجلة «دراسات دولية». ذاع صيته في وقت مبكّر بفضل نضاله المستمر للتعريف بالقضية التونسية والدفاع عنها في صلب الدستور الجديد منذ تأسيس هذا الحزب سنة 1934. واستهدف لتتبّعات المصالح العامّة للشرطة الاستعمارية سنة 1935 ثم سنة 1936. واعتقل لمدّة ثلاثة أشهر إثر حوادث 9 أفريل 1938. وفي سنة 1943 بارح تونس للتعريف بالقضية التونسية عبر بلدان العالم فتعرّض من أجل ذلك لحكم غيّابي بالإعدام أصدرته عليه محكمة عسكرية فرنسية سنة 1946. وابتداء من هذا التاريخ ساهم في تأسيس مكتب المغرب العربي بالقاهرة، كما ظلّ منذ تلك السنة ممثّل الدستور الجديد في مصر وأندونيسيا وباكستان ثم في القاهرة من جديد إلى أن تم الإعلان عن الاستقلال. ومن 1955 الى 1977 أصبح وزيرا ثم نائبا ثم سفيرا لتونس بواشنطن ومكسيكو ثم ممثّلا قارّا لتونس لدى منظمة الأمم المتحدة بنيويورك.

وقد اكتشف جمهور القراء الرشيد ادريس الكاتب سنة 1980. وخلال عشر سنوات ألّف ستّة كتب تناولت ذكرياته السياسية ونشرت كلها بتونس. وسيصدر قريبا كتابه السادس، «أرق على ورق» باللغة العربية عن دار التركي للنشر أيضا. أمّا كتابه الخامس الذي ألّفه بالفرنسية فهو (Errances) «متاهات».

صدرت مؤلفاته السابقة بالعناوين التالية:

أ ـ بالعربية

1 ـ من باب سويقة الى مانهاتن ـ 1980

2 ـ ذكريات مكتب المغرب العربي ـ 1981

3 ـ من جاكرتا الى قرطاج ـ 1985

ب ـ بالفرنسية

4 ـ في الفجر... القنديل 1981 à l'aube... la lanterne

«متاهات»: الحب... والموت؟

تجوّل الرشيد ادريس عبر العالم بوصفه مناضلا دستوريا أوّلا ثمّ بوصفه سفيرا لتونس، فأتيح له أن يتأمّل في البعض من قضايا الانسان الأبدية (الحب، مرور الايام، الموت...) كما فكّر في العديد من مشاكل القرن العشرين الكبرى (الحرب الكونية، الاشتراكية، الحريّة السياسية، العدالة، الحكم بالاعدام، الجوع، آلام الأطفال، التلوث... الخ). وليس أدلّ من هذه الأغراض على اهتمامه الدائم برواية مشاغله الحياتية. لكنّ الرشيد ادريس الدبلوماسي لا يستلهم التاريخ فحسب بل يقوم بتجارب شعرية، فيعرض رؤاه طورا في قالب مجازي

وتارة في قالب عاطفي لكن دائما بخفة الرّوح الأصلية التي تميّز أبناء تونس الحاضرة. وفي بعض الحالات النادرة، عندما «تخجل الملاكة نفسهامن غدر البشر فتخفض أجنحتها» يكلّمنا ابن باب سويقة بوقار فيخيّل إلينا أننا نسمع صوته المتأثّر والمؤثّر. وفي كلتا الحالتين يمزج الرشيد ادريس الخيال بالواقع مزجا كليّا فإذا به شاعر أصيل أي شاعر مفعم بالأحاسيس والرؤى يؤدّيها مثلما يشعر بها، مشخصا كل شيء: المجردات والعناصر والنباتات والحيوانات والأشياء المحسوسة، ومصوّرا الزمان والفضاء والارض والهواء والماء ونهر النيل والمطر والرعد والريح والشمس التي «تقهقه بملء شدقيها» والقمر الذي «يدخن شيشة» والورود التي «تستريح من مخاصمتها للريح» وجموع الجراد التي تعقد جلسة عامة في برلمان «الأمّة الجرادية» للتباحث بشأن حقها في تنظيف المدن والحقول، والصرّار الذي يحضر حفل زفاف في البلدية... الخ.

والرشيد ادريس يضع الإنسان والحيوان والجماد في ركح واحد فيجعلهم يتحدّثون ويتصرّفون في إطار حكايات بديعة الخيال، مرحة، حلوة، لطيفة، فاتنة.

وسواء صوّر لنا الكاتب شيخ مدينة أو سفيرا أو عالما أو رسم لنا انسانا يتعامل مع نملة أو صرّار أو ذبابة أو حمامة أو بقرة أو آلة من الآلات العصرية كالحسوب مثلا فإن ما ينسبه إلى الحيوانات والأشياء من أقوال وآراء وحركات يؤثّر فينا أيما تأثير لأنّنا في خلالها نلمس أنفسنا وعيوبنا وتناقضاتنا ومشاكلنا.

والخلاصة أن «متاهات» كتاب طريف يعتبر باقة من أشعار سهلة المنال لا بدّ أن تستهوي كل قارىء مثقف

